Martin BLAIS
Philosophe, Université Laval

(1990)

L'autre Thomas d'Aquin

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l’École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
courriel : mailto:mabergeron@videotron.ca

Martin Blais, philosophe.

Une édition électronique réalisée à partir du texte de Martin Blais, L’autre Thomas d’Aquin, Les Éditions du Boréal, 1990 316 pp.

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times, 12 points.
Pour les citations : Times 10 points.
Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2003 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5’’ x 11’’)

Édition complétée le 3 mars 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.



L'autre Thomas d'Aquin (1990)

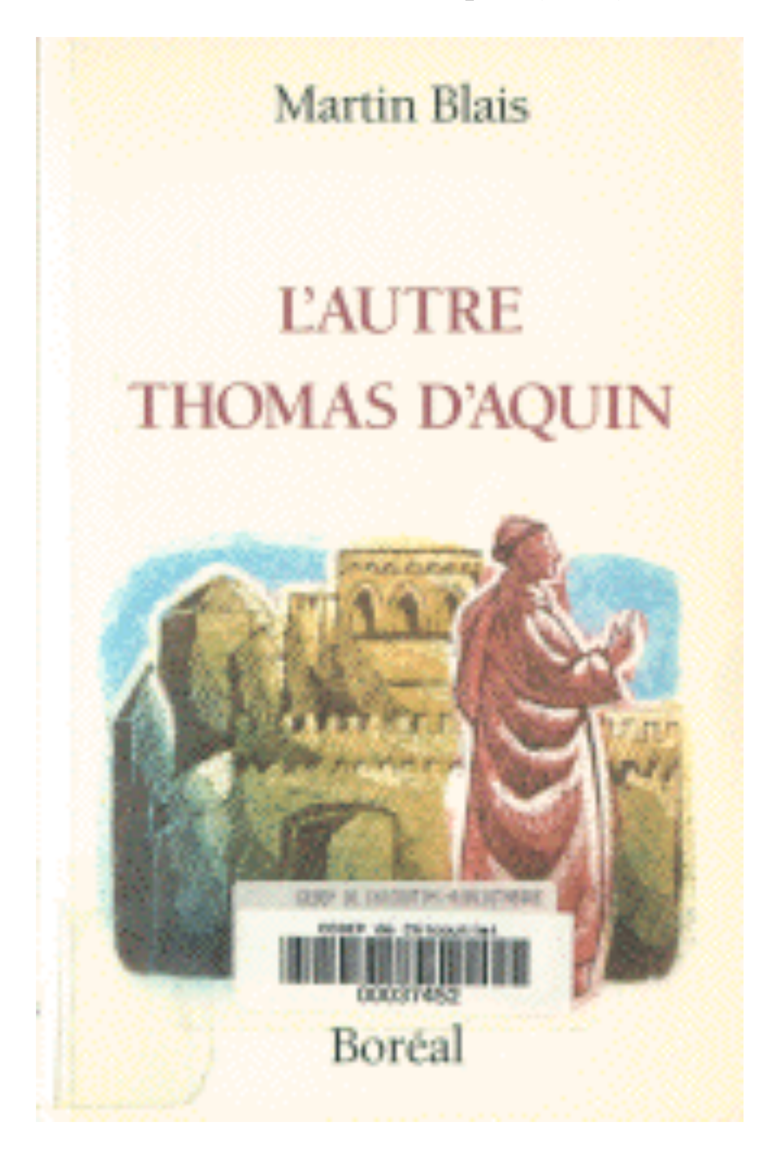


Illustration de la couverture : Normand Cousineau

Du même auteur

Philosophie du pouvoir, Montréal, Éditions du jour, 1970, 157 pages.

Participation et contestation ; l'homme face aux pouvoirs, Montréal, Beauchemin, 1972,136 pages.

L’Échelle des valeurs humaines, (1re édition), Montréal, Beauchemin, 1974, 200 pages.

Réinventer la morale, Montréal, Fides, 1977, 159 pages.

L’Échelle des valeurs humaines, (2e édition), Montréal, Fides, 1980, 216 pages.

L'Anatomie d'une société saine (*Les valeurs sociales*), Montréal, Fides, 1983, 248 pages.

Une morale de la responsabilité, Montréal, Fides, 1984, 248 pages.

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des études humaines, dont les fonds proviennent du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Les Éditions du Boréal, 1990.

Données de catalogage avant publication (*Canada*)

Blais, Martin, 1924-
L'autre Thomas d'Aquin
Comprend des références bibliographiques.
ISBN 2-89052-301-2
1. Thomas, d'Aquin, saint, 1225 ? -1274. 1. Titre.
B765.T54B52 1990 189'. 4 C90-096152-X

À Monique, ma femme

Savoir son mari en compagnie du « misogyne » Thomas d'Aquin, c'est angoissant pour une femme. Ce livre devrait dissiper toutes tes craintes : Thomas d'Aquin est un professeur d'émerveillement, de respect, d'amour et de fidélité.



L’AUTRE THOMAS D’AQUIN



Une grotesque caricature... Voilà comment Martin Blais qualifie le portrait que tracent de Thomas d'Aquin les manuels prétendument thomistes, les professeurs soi-disant tels, les traducteurs toujours un peu traîtres, les commentateurs qui frelatent sa pensée, voire l'Église, qui a occulté les pages compromettantes de son penseur officiel.

Martin Blais se propose de retracer le visage authentique de cet auteur méconnu de ceux-là mêmes qui s'en réclament. À cette fin, il exhume les passages les plus percutants de son anthropologie, de sa morale et de sa pensée politique : le corps, le plaisir, le sexe, le mariage, la femme, la primauté de la conscience, même fausse, le pouvoir, naturellement tyrannique, etc., autant de sujets sur lesquels le lecteur pourra, grâce aux nombreux textes cités, « boire dans le creux de sa main et non dans une coupe empruntée ».

Les détracteurs de Thomas d'Aquin verront s'écrouler le mur de leur aversion, ceux qui admirent le saint seront touchés par l'homme qui se cache derrière ; tous devront reconnaître qu'il y a eu « erreur sur la personne ».

Professeur retraité de la faculté de philosophie de l'Université Laval, Martin Blais est spécialiste de la philosophie médiévale et de la pensée de Thomas d’Aquin en particulier. Entre autres ouvrages, il a publié Une morale de la responsabilité, L’Anatomie d'une société saine et L’Échelle des valeurs humaines.

Table des matières

INTRODUCTION

Retour à la table des matières

En 1949, je m'inscrivais à l'archithomiste faculté de philosophie de l'Université Laval pour y entreprendre, dans mes moments de loisir — j'enseignais alors au secondaire — des études dont j'étais loin de prévoir qu'elles me conduiraient au doctorat d'abord, puis me vaudraient une chaire de professeur à cette prestigieuse institution.

Comme à peu près tous les bacheliers de l'époque, j'avais fait ma philosophie dans le *Cours de philosophie* de l'abbé Henri Grenier, docteur en philosophie, en théologie et en droit canonique. Quand l'abbé Maurice Dionne, professeur à la faculté de philosophie, a commencé à se moquer des manuels de philosophie thomiste, j'ai été un peu scandalisé. L'auteur de mon manuel était bardé de trois doctorats ; l'abbé Dionne n'avait que deux licences. J'avais l'impression que David provoquait de nouveau Goliath.

Selon l'abbé Dionne — il deviendra monseigneur plus tard, tout comme l'abbé Grenier, d'ailleurs — les manuels qui se présentaient comme étant conformes à l'esprit de saint Thomas, *ad mentem sancti Thomœ,* trahissaient la pensée du maître : on lui attribuait des opinions qu'il n'avait pas émises ; on taisait des positions qu'il avait prises. J'allai voir, aussi sceptique que curieux. Il n'y avait pas de doute : Thomas d'Aquin en manuels, c'était comme un jeune taureau offert en morceaux bien ficelés sur l'étal d'un boucher. La vie s'est retirée. Je m'expliquerai là-dessus quand je montrerai la différence entre une question et une thèse. Thomas d'Aquin soulève des questions ; mon manuel démontrait des thèses : on ne flirtait pas avec l'erreur dans mon manuel.

À la faculté, on étudiait Thomas d'Aquin dans le texte et non dans des manuels, cela va de soi ; qui plus est, on l'étudiait dans le texte latin. Les cours me fournirent donc l'occasion d'en scruter quelques pages. Je dis bien quelques pages, car on n'allait pas vite : on savait tout de rien. Et une pensée de Pascal me fatiguait : « ... il faut savoir peu de tout. Car il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que de savoir tout d'une chose. [1] ». On étudiait, par exemple, le commentaire que Thomas d'Aquin a fait de *l'Éthique à Nicomaque,* mais on n'en parcourait même pas la moitié. À mes yeux, les professeurs n'étaient pas excusés du fait qu'ils insistaient sur l'extrême importance des premiers pas.

Par moi-même, j'en bouffai des quantités gargantuesques : avant d'approfondir, je voulais dresser un inventaire sommaire des points intéressants à creuser dans cette œuvre monumentale : 20 000 pages. Durant un été, par exemple, je me tapai à peu près toute la *Somme théologique* dans la traduction de Lachat, dont je parlerai plus loin. Je notais sur la page de garde les thèmes sur lesquels je reviendrais : les perles, quoi.

Quelques années plus tard, je faisais une maîtrise, puis un doctorat en études médiévales à l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal. Mes deux thèses portaient sur Thomas d'Aquin. Celle de doctorat devait exploiter un filon qui m'intéressait de façon toute particulière. Elle avait pour titre *Le Chef selon saint Thomas.* Pour l'écrire, je lus ou relus des milliers de pages de l'Aquinate.

En 1965, j'étais embauché comme professeur à la faculté de philosophie de l'Université Laval. On me confia deux cours de philosophie de la nature et deux cours de philosophie médiévale. En m'indiquant ma tâche, le doyen d'alors me dit : « Vous couvrez tout le Moyen Âge, mais vous ne touchez pas à saint Thomas : saint Thomas, c'est la doctrine. » Je n'avais pas à retourner ce champ, tout le monde y piochait.

Peu à peu, la situation devait changer. Quand j'étudiais à la faculté, de 1949 à 1955, la majorité des étudiants étaient des prêtres, des sœurs et des frères. Les cours débutaient par une prière, récitée à genoux, et ils se terminaient par le *Sub tuum,* récité dans la même position. Les prières à réciter étaient écrites sur un carton déposé sur le bureau du professeur. Les professeurs invités étaient avertis de l'utiliser. Je me souviens d'Henri Gouhier, qui avait lu le carton sans nous laisser le temps de répondre *Sancta Maria, mater Dei...* ni *Sicut erat in principio* ... je l'avais trouvé impie.

Quand je me présentai comme professeur, en 1965, le changement s'était opéré : quelques soutanes, beaucoup de laïcs. Ces derniers, moins « dociles » et moins respectueux des directives de Rome, réduisirent l'espace occupé par « saint

[1] Pascal, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, Garnier-Flammarion, CF 266,1976, 37, p. 57.

Thomas » dans le programme. À tel point que certains étudiants finirent par s'étonner de cette faculté, férocement thomiste de réputation, mais qui ne faisait pas de place à Thomas d'Aquin dans son horaire. Je semblais respecter toujours l'interdiction de 1965, quand un collègue me coupa l'herbe sous le pied et offrit un cours sur Thomas d'Aquin. La maladie l'ayant obligé à suspendre son enseignement, j'assumai la relève.

Au cours de mes longues fréquentations de Thomas d'Aquin et de son œuvre, il devint évident qu'il existait un autre Thomas d'Aquin que le Thomas d'Aquin des manuels censément conformes à son esprit : *ad mentem sancti Thomae.* Si cela avait été possible ou nécessaire, ma conviction aurait été renforcée par le témoignage d'éminents spécialistes de Thomas d'Aquin. Je m'en tiendrai ici aux témoignages de deux dominicains.

En 1974, le père Marie-Dominique Chenu signait, dans la *Revue philosophique de Louvain,* un article intitulé « Les passions vertueuses ». Après avoir exposé le point de vue de Thomas d'Aquin sur ce passionnant sujet et avoir dit des choses fort différentes de celles qu'on a l'habitude d'entendre, il a cette réflexion : « Mais cette morale des passions n'a pas eu plus de succès chez les chrétiens que son anthropologie [1]. » Bref, selon le père Chenu, la pensée de Thomas d'Aquin sur plusieurs points n'a pas réussi à pénétrer même en milieu chrétien.

Un second et dernier témoignage, celui du père Georges-Henri Lévesque. Dans le premier tome de ses *Souvenances*, il écrit : « Lorsque je parle de thomisme, notez-le bien, je me réfère à celui de l'Aquinate lui-même, non pas à ce thomisme édulcoré et simpliste que nous présentent certains auteurs de manuels ou de catalogues scolastiques, ni à celui de ses détracteurs, ni non plus à celui de ses commentateurs — trois catégories de gens dont on n'est pas toujours sûr qu'ils aient bien lu saint Thomas. [2] »

C'est ce Thomas d'Aquin, ignoré de ceux-là mêmes dont il est le docteur officiel, que je veux présenter. Familier d'Alain, je suis conscient des écueils qui me guettent. J'entends le rude Normand : « Toujours donc revenir aux grands textes ; n'en point vouloir d'extraits ; les extraits ne peuvent servir qu'à nous renvoyer à l'œuvre. Et je dis à l'œuvre sans notes. La note, c'est le médiocre qui s'attache au beau. L'humanité secoue cette vermine [3]. » Mes propos se présenteront comme des incitations à aller vérifier par soi-même.

Pour comprendre un auteur, il est nécessaire de savoir à quelle époque il a vécu. Chacun travaille avec les matériaux disponibles dans son temps et sur les problèmes de son temps. Si Thomas d'Aquin avait vécu ne serait-ce qu'un siècle plus tôt, il

---

[1] M.-D. Chenu, O.P., « Les passions vertueuses », dans *Revue philosophique de Louvain,* tome 72, 1974, p. 11-18.

[2] G.-H. Lévesque, O.P., *Souvenances,* I, Montréal, Éditions La Presse, 1983, p. 35.

[3] Alain, *Propos sur l'éducation,* Paris, P.U.F., 1954, p. 99.

aurait écrit une autre œuvre, soulevé d'autres problèmes. Il n'aurait pas pu « baptiser » Aristote, par exemple, comme on dit parfois qu'il a fait, ni faire entrer des éléments de la pensée de ce païen dans la structure de la sienne. Je commencerai donc par tracer les grandes lignes de la vie passionnante de ce gros moine du XIIIe siècle.

Cette vie passionnante n'a pas passionné ni ne passionne tout le monde. Le seul nom de Thomas d'Aquin provoque des nausées chez certains individus. En voyant une citation de ce penseur, certaines personnes ricanent, ferment le bouquin et le jettent. Des étudiants m'ont souvent demandé pourquoi. Je vais expliciter la réponse que je leur ai faite.

Le visage de l'autre Thomas d'Aquin apparaîtra peu à peu à travers son anthropologie, sa morale et sa pensée politique. D'abord, son anthropologie, qu'on dit plus modestement sa conception de l'être humain. Ceux qui ont lu *Ainsi soit-elle* de Benoîte Groult, ou d'autres ouvrages du genre, ne me concèdent pas beaucoup de chances de m'en tirer en abordant des sujets comme le corps, la femme, le sexe, le plaisir. Pourtant, le physiologue et psychologue néerlandais F.J.J. Buytendijk, qui n'est ni dominicain ni thomiste, parle de « la théorie grandiose » de Thomas d'Aquin [1]. C'est un défi à relever.

Des traits essentiels du visage de l'autre Thomas d'Aquin apparaîtront à travers sa morale. Une morale dont on n'a pas idée, même au cœur de la catholicité. Une morale qui révolutionnerait l'enseignement de la morale si on la comprenait. Vous êtes sceptiques, avec raison. Si la morale est, comme dit Paul Valéry, « l'art de faire ce qui ne plaît pas et de ne pas faire ce qui plaît », que peut bien être la morale non seulement d'un médiéval, mais d'un médiéval dominicain par surcroît — frère prêcheur, comme on disait alors — et, pour comble, saint ?

Les derniers traits et non les moins frappants du visage de l'autre Thomas d'Aquin apparaîtront à l'étude des thèmes les plus fondamentaux de sa pensée politique. Il est probable qu'un homme dont le frère, le beau-frère et le neveu ont été exécutés sur les ordres de Frédéric II — que son propre père a toujours servi — ait des choses intéressantes à dire sur l'origine « divine » du pouvoir et sur son corollaire non moins divin, l'obéissance.

---

[1] F.J.J. Buytendijk, *L'homme et l'animal,* Paris, Gallimard, Idées, 87, p. 177.

Chapitre premier

Le grand bœuf muet de Sicile

Retour à la table des matières

Les gens nourrissent une curiosité insatiable pour les moindres détails de la vie des monstres sacrés. En fait, on veut savoir s'ils ont été pétris de la même argile ; on veut savoir si, avec de la chance et des efforts, on ne serait pas devenu membre de leur club sélect. D'où le succès immense de leurs biographies. En les parcourant, on se surprend à murmurer des « moi aussi »... Quelle que soit la ressemblance — fût-ce un travers — on se sent soulever vers la niche de l'idole.

Quand il s'agit, comme c'est le cas ici, d'une personne qui a beaucoup écrit, la biographie permet de mieux comprendre sa pensée. Car, on le sait bien, les questions qu'un auteur soulève et tranche sont reliées à l'époque où il a vécu et aux problèmes qu'il a rencontrés dans sa propre existence. Thomas d'Aquin n'aurait pas écrit la même œuvre s'il était venu après Descartes ; il n'aurait pas parlé du pouvoir comme il l'a fait s'il était né dans une chaumière.

Il existe de nombreuses biographies de Thomas d'Aquin [1]. Plusieurs sont excellentes, même si elles se contredisent sur certains points mineurs : année de la

---

[1] Angelus Walz, O.P., *Saint Thomas d'Aquin,* Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1962.
James A. Weisheipl, O.P., *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Works*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1983.
Ch.-D. Boulogne, O.P., *Saint Thomas d'Aquin,* Paris, Nouvelles Éditions latines, 1968.
G.K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas,* London, 1943. Hodder and Stougton, Ltd., St. Paul's House, London, E.C. 4, 1943.
__________*, Saint Thomas du Créateur,* traduction Antoine Barrois, France, 1977. « Ce livre propose la première traduction intégrale du portrait de saint Thomas d'Aquin tel que Chesterton l'a dessiné pour notre temps », lit-on sur la couverture.

naissance, âge au décès, parenté avec l'empereur, nombre de frères et sœurs, etc. Mais les principaux faits qui mettent en relief « l'autre Thomas d'Aquin » et qui éclairent sa pensée ne sont pas contestés.

L'homme, « grand boeuf muet de Sicile »

Le milieu familial

Retour à la table des matières

Thomas est né au château de Roccasecca, propriété de son père, le chevalier Landolphe d'Aquin (chevalier et non comte, semble-t-il), à la fin de 1224 ou au début de 1225. (Les Italiens tenaient moins bien leurs registres que ne le faisaient les juifs, un siècle plus tôt, car on sait de Maïmonide qu'il est né le 30 mars 1135, à 13 h.) Ce château fort s'élevait près d'Aquino, petite ville du sud de l'Italie. Le royaume dont cette portion de l'Italie faisait partie a porté le nom de « royaume de Naples et de Sicile », de « royaume de Sicile » et de « royaume des Deux-Siciles ». Quand on parle du « grand bœuf muet de Sicile », il ne s'agit pas de l'île, mais d'un royaume qui englobait une partie du continent.

Aquino est non seulement le nom d'une petite ville, mais aussi le nom d'un diocèse, d'un comté et d'une famille noble et célèbre. D'autres enfants de cette ville, de ce diocèse et de ce comté ont porté le nom de Thomas. Le Thomas qui nous intéresse fait partie du comté et du diocèse d'Aquino, mais surtout de la famille. D'autres membres de cette famille ont porté le nom de Thomas d'Aquin et celui de Landolphe d'Aquin, le père de notre Thomas. Les historiens couraient le risque de se tromper de Landolphe ou de Thomas et d'établir indûment des liens de parenté avec l'empereur. Mais le père James Weisheipl, O.P., est catégorique : « Thomas was in no way related to the Emperor Frederik II.

Landolphe d'Aquin se maria deux fois et engendra une bonne douzaine d'enfants. Au moins trois fils lui naquirent d'un premier mariage : Jacques, Philippe et Adénolphe, qui seraient les demi-frères de Thomas d'Aquin. Comme on ne sait presque rien d'eux, certains historiens mettent en doute leur existence ou les attribuent à un autre Landolphe d'Aquin. D'un second mariage, avec une noble Napolitaine d'ascendance normande, Théodora de Naples, il eut au moins quatre fils et cinq filles.

__________, *Saint Thomas d'Aquin,* version française de Maximilien Vox, préface du Rme P. Gillet, Maître général de l'ordre de Saint-Dominique, Paris, Plon, 1935.

L'une des filles, Marotta, deviendra abbesse du couvent de Sainte-Marie de Capoue ; Marie épousera Guillaume de San Severino ; Théodora — du même nom que sa mère — épousera Roger de San Severino ; la quatrième, dont on ignore le nom, fut tuée toute jeune par la foudre dans la chambre qu'elle partageait avec Thomas. Les pères Weisheipl et Walz en mentionnent une cinquième, Adélasie, femme de Roger d'Aquilla, mais sans certifier qu'elle fut bien la fille de Landolphe et la sœur de Thomas.

Le premier des garçons, Aimon, combattra d'abord dans l'armée de Frédéric II ; il l'accompagnera en Terre sainte et y sera fait prisonnier. Délivré après l'intervention du pape Grégoire IX, il s'attachera à ce dernier, par reconnaissance, et deviendra un ennemi de l'empereur. Raynaud ou Réginald combattit d'abord lui aussi dans l'armée de Frédéric, mais, quand ce dernier fut déposé par le pape Innocent IV, il changea de parti et fut exécuté, de même que Guillaume de San Severino, l'époux de Marie, et son fils Thomas de San Severino, le neveu de Thomas d'Aquin, après la tentative ratée de Capaccio en vue d'assassiner l'empereur. Le troisième frère de Thomas est à peu près inconnu. Il s'agirait d'un autre Landolphe. Certains le confondent avec le demi-frère Adénolphe.

Frédéric II était le petit-fils de Frédéric I, dit Frédéric Barberousse. L'empire qu'il dirigeait — le Saint-Empire romain germanique ou, plus brièvement, le Saint-Empire formait une laize qui se déroulait du Danemark jusque sur l'Italie et la Sicile. Les États pontificaux constituaient une enclave dans ce magnifique empire ; c'est pourquoi le pape et l'empereur ont toujours été à couteaux tirés. Frédéric avait établi sa cour à Palerme, dans l'île de Sicile. Homme très cultivé, il voyait là l'endroit tout désigné pour réunir des savants grecs, arabes, italiens et juifs. Naturellement, il apprit plusieurs langues, écrivit de la poésie en italien et un traité en latin sur l'art de la chasse à courre. En 1224, pour rivaliser avec le pape, qui avait une université à Bologne — on disait alors un *Studium générale*, le mot « université » n'étant pas encore d'un usage courant — il fonda l'université de Naples, que fréquentera Thomas d'Aquin. Il exigeait que les médecins détiennent le diplôme décerné par son université. Il fit traduire en latin Aristote, Averroès, Ptolémée et Galien. Selon le point de vue envisagé, il a été surnommé « le premier homme moderne » ou « l'Antéchrist ».

Le père de Thomas a en quelque sorte un pied chez l'empereur et un pied chez le pape. Son château de Roccasecca s'élève sur le territoire de l'Empire ; le domaine de Montesangiovanni, dont il est le propriétaire, fait partie des États de l'Église. Quand la tension monte entre le pape et l'empereur, il faut choisir : nul ne peut servir deux maîtres. Landolphe d'Aquin, « lourd guerrier bardé de fer », comme dit Chesterton, restera fidèle à l'empereur jusqu'à sa mort, le 24 décembre 1243 ; il avait plus de quatre-vingts ans.

L'oblat de cinq ans

À l'âge de cinq ans, Thomas est « conduit » (le mot sera précisé dans un moment) au monastère du Mont-Cassin, situé à une centaine de kilomètres du château familial de Roccasecca. (Ce geste, plutôt étonnant pour un profane du XXe siècle, a besoin d'explications.) Sous le Mont-Cassin, monastère, il y a le mont Cassin (« monte Cassino » pour les Italiens), une colline de 519 mètres d'altitude. C'est là que, vers 529, saint Benoît fonda le monastère où l'on « conduisit » Thomas. Comme Benoît se dit Benedictus en latin, les fils spirituels de saint Benoît s'appellent bénédictins.

Les monastères de bénédictins accueillaient des enfants que leurs parents, en principe, offraient à Dieu. Il en est question dans le chapitre 59 de la *Règle* de saint Benoît, intitulé *De filiis nobilium aut pauperum qui offeruntur*. En français, mot à mot : Au sujet des fils de nobles ou de pauvres qui sont offerts. Qui a perdu son latin ne peut comprendre les traductions élégantes de ce titre. Les formes du verbe latin offert, offrir, sont, au passé, obtuli et oblatum Cette dernière forme du verbe offert a donné oblation et oblat. Les traductions élégantes vont donc parler de « l'oblation des fils de nobles ou de pauvres » ou « des oblats, fils de... » Un enfant en bas âge, minore ætate, dit le premier article de ce chapitre, peut ainsi être offert.

Au sujet de cette pratique, compromise par de graves abus et interdite en fin de compte par l'Église, Dom Augustin Savaton écrit : « Il ne semble pas, d'après l'histoire, que ces enfants aient été si malheureux dans les cloîtres que se l'imaginent des âmes sensibles, hantées par certaines notions de liberté », mais Dom Savaton précise que « la noblesse a parfois usé trop largement de la faculté de se séparer « dévotement » de certains enfants [1] ».

Certains articles de cette *Règle,* par ailleurs si sage, nous font tiquer. Je pense au chapitre 30 : « Comment corriger les enfants en bas âge ». Pour certaines fautes graves, ils seront « soumis à des jeûnes sévères ou rudement châtiés du fouet ». Dom Savaton annote : « Ne nous apitoyons pas trop vite : la *Règle* rappellera ailleurs la discrétion qui doit présider aux châtiments, comme en toutes choses. Donner le fouet aux enfants, avec mesure, lui paraissait tout aussi légitime au monastère que dans les écoles d'alors. [2] » Au chapitre 45, il est question de ceux qui se trompent à l'oratoire. Un moine à demi réveillé entonne le mauvais psaume, change des mots ou en saute. À plus forte raison, les jeunes enfants, *infantes,* dit la *Règle*, peuvent-ils avoir des distractions. Normalement, le mot *infants* (singulier de *infantes*) s'applique jusqu'à sept ans. Pour des fautes de ce genre, les enfants seront « frappés » ou « fouettés », dit-on, selon les traductions. Le latin *vapulare* signifie recevoir des coups, être battu. Ici, Dom Savaton rappelle les petits coups de

---

[1] *La Règle de saint Benoît,* traduite et annotée par Dom Augustin Savaton, Pas-de-Calais, Abbaye Saint-Paul, Lille, S.I.L.I.C., 1950, p. 142.

[2] *Ibid.,* p. 85.

baguette ou de règle que recevaient les doigts des étourdis dans nos écoles de naguère [1].

Que faisait le fils de Landolphe d'Aquin à cette rude école ? Il semble bien qu'il n'était pas un don à Dieu, mais un placement politique à long terme. Son père et, derrière lui, Frédéric II voulaient qu'il devienne moine au Mont-Cassin et prenne un jour la direction de cette abbaye prestigieuse et stratégique. L'abbé du Mont-Cassin avait rang d'archevêque. Il dirigeait spirituellement les évêchés du sud de l'Italie (qui faisaient partie du royaume de Sicile) et traitait d'égal à égal avec l'archevêque de Sicile (l'île cette fois) d'où, on l'a déjà dit, Frédéric II dirigeait son empire, puisqu'il avait établi sa cour à Palerme, capitale de cette île. Le Mont-Cassin était à la frontière du Saint-Empire et des États pontificaux ; un abbé fiable était une pièce maîtresse sur l'échiquier.

En 1239, les hostilités sont au plus fort entre le pape et l'empereur Frédéric II est excommunié. Pour se venger, il chasse du Mont-Cassin tous les moines qui ne sont pas de son royaume. Les huit qui restent ne suffiraient pas à la tâche de s'occuper des enfants. Cette étape va être un tournant, comme on dit, dans la vie du jeune Thomas. Né en 1224 ou 1225, il a 15 ans à quelques mois près. À cet âge, un adolescent du Moyen Âge peut fréquenter la faculté des arts d'une université. L'abbé du Mont-Cassin convainc donc les parents de Thomas d'envoyer leur fils à l'université de Naples pour y étudier les arts libéraux et la philosophie. Il y étudiera pendant cinq ans.

L'université médiévale comprenait quatre facultés : les arts, la médecine, le droit et la théologie. (Quand l'Université Laval sera fondée en 1852, elle ne comprendra toujours que ces quatre mêmes facultés. Par la suite, les facultés se multiplieront au désespoir de certains maîtres plus profondément enracinés. Pour Mgr Maurice Dionne, par exemple, éminent professeur de logique, une université avec une faculté de commerce — c'est à cette occasion qu'il dévoila ses sentiments — c'était aussi monstrueux qu'une vache avec une trompe d'éléphant.) La faculté des arts du Moyen Âge prépare les jeunes à fréquenter les trois autres facultés : médecine, droit ou théologie.

Le programme de base comprenait les sept arts libéraux divisés en arts du discours, le *trivium* (étymologiquement, les trois voies [vers la sagesse]), et en arts du réel, le *quadrivium* Le *trivium* comprenait la grammaire (littérature ou auteurs classiques), la rhétorique et la dialectique (la logique d'abord, puis finalement toute la philosophie passera sous cette rubrique). Le *quadrivium* comprenait l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique.

On sait que Frédéric II a fait traduire, entre autres, Aristote. Il va de soi qu'on l'enseigne à Naples, y compris sa philosophie de la nature et sa métaphysique, très

[1] *Ibid.,* p. 113.

probablement, interdites à Paris depuis 1210. Thomas d'Aquin y brille à un tel point qu'on lui confie la charge de répétiteur. Et Walz d'ajouter qu'on trouvait plus de lumière auprès de lui qu'auprès de « certains professeurs ». Découvrir Aristote, à Naples, ce fut important dans sa vie, mais il fit là une découverte encore plus importante : les frères prêcheurs, qu'on appelle communément dominicains, du nom de leur fondateur, saint Dominique, et dont le sigle, O.P., aligne les initiales de cet « ordre des Prêcheurs», approuvé officiellement en 1216. Chesterton rappelle le jeu de mots bien connu, *Domini cunes,* pour dire que Thomas d'Aquin fut sûrement le plus puissant et le plus magnanime de ces « Hounds of Heaven ».

Le frère prêcheur

À Naples, donc, Thomas découvrit l'ordre nouvellement fondé des frères prêcheurs. Le genre de vie que cette communauté proposait le séduisit. Il renonça à la carrière que Frédéric Il et sa famille avaient planifiée pour lui et il frappa à la porte des dominicains. Ici encore, l'année est imprécise : 1243 ou début de 1244.

Une entrée tumultueuse

Les nouvelles se répandent vite, même à cette époque. La famille de Thomas et Frédéric II apprirent avec consternation que le « futur abbé du Mont-Cassin » déjouait leurs plans. Ils n'entendaient pas céder sans coup férir.

Landolphe, le père de Thomas, était décédé depuis peu. Dans les plans qu'il avait échafaudés avec sa femme, pour l'avenir de la famille, Thomas jouait un rôle important. Il était donc normal que Théodora cherche par tous les moyens à revoir son fils et à discuter avec lui. Elle fit donc avertir ses aînés, Aimon et Raynaud, qui accompagnaient l'empereur en train d'assiéger des villes pontificales, et leur enjoignit de ramener Thomas, que les dominicains conduisaient à Rome d'abord pour le diriger ensuite sur le centre exceptionnel d'études qu'était déjà Paris. « Paris, en ce temps-là [précision de Chesterton…], était une véritable aurore boréale, un soleil qui se levait sur le nord. » À Naples, Thomas était chez l'empereur ; nullement en sécurité, donc. À Rome, dans les États pontificaux, il était chez le pape, mais la sécurité n'y était pas totale.

Les ordres de la mère furent exécutés. Thomas fut enlevé de force et conduit d'abord au château paternel de Montesangiovanni, puis à celui de Roccasecca, où on le retint pendant plus d'une année dans l'espoir de le faire changer d'idée. Chacun y allait de ses arguments. La mère et les sœurs encore au château lui montraient les conséquences fatales de ce geste. En bref, c'était la ruine de la famille. (C'est ce qui arriva d'ailleurs.)

Les frères soldats imaginèrent un argument digne de militaires du XIIIe siècle et peut-être du XXe... Ils firent appel à une jeune femme ravissante. Il fallait tout tenter : qui sait ? « la chair est faible » ; c'est parole d'Évangile. Thomas jugea que

ses grands frères allaient un peu loin. L'innocente jeune femme fut éconduite de façon inattendue par le jeune colosse, armé d'un rondin enflammé tiré de la cheminée. Certains auteurs ont vu dans la « ravishing girl » de Weisheipl une prostituée ; Umberto Eco l'imagine nue ; Walz arme Thomas d'un tison et risque de lui abîmer la main à moins qu'un miracle ne se produise. Je préfère imaginer la scène de la façon la plus naturelle.

Ce que l'on connaît de la réclusion de Thomas au château de Roccasecca laisse entendre que la mère a fini par céder aux arguments de son fils et qu'elle ne cherche plus ensuite qu'à donner à l'empereur l'impression qu'on a vraiment tenté l'impossible. Elle permit au père Jean de San Giuliano, l'initiateur de Thomas à l'esprit des Prêcheurs, de venir le voir au château. (Quand on veut guérir quelqu'un, on ne l'autorise pas à rencontrer la personne qui l'a contaminé.) Elle permit à ses condisciples de Naples de lui rendre visite. Enfin, elle lui laissa des livres. Ce ne sont pas là les gestes d'une mère qui veut fléchir la volonté de son fils.

En 1245, on libéra le « prisonnier », mais il fallait ménager un peu la susceptibilité de l'empereur. La libération prit l'allure d'une fuite, dont la légende s'est emparée : la corde attachée au sommet de la tour, le grand panier et la descente sous la surveillance de ses sœurs complices, « who engineered his escape », dit Chesterton. C'est romantique, mais il est plus réaliste de le voir franchir lentement le pont-levis du château, après avoir embrassé ses sœurs et sa mère, tout le monde étant en larmes, et s'éloigner lentement en compagnie de quelques dominicains venus à sa rencontre.

Les années de formation

En quittant le château de Roccasecca, Thomas rejoignit Naples, mais on le détourna immédiatement sur Rome, où le maître général des dominicains, Jean le Teutonique, le prit en charge et le conduisit hors de portée des coups de l'empereur, dont il connaissait le caractère pour avoir vécu pendant sept années auprès de lui avant de devenir dominicain.

On pense qu'il conduisit frère Thomas à Paris, le centre d'études le plus prestigieux d'alors. Car, chez les dominicains, on distinguait trois sortes d'étudiants : 1) ceux qui étaient totalement inaptes au progrès ; 2) ceux qui étaient susceptibles de progrès relatifs ; 3) enfin, ceux qui étaient capables de « galoper », et à qui les supérieurs devaient « laisser libres les rênes ». Frère Thomas appartenait manifestement à cette troisième catégorie. Il était donc normal de l'envoyer dans les meilleurs centres, où enseignaient les meilleurs maîtres. Ce qui est sûr, cependant, c'est qu'en 1248 on le retrouve à Cologne auprès d'Albert le Grand, chargé d'y fonder un *Studium générale.* Comme Albert était à Paris un peu après 1240 et jusqu'en 1248, il a pu faire la connaissance du jeune Thomas et l'amener ensuite à Cologne.

Frère Thomas achève ses études à Cologne et y reçoit le sacerdoce. Tout ce que l'on sait de cette période de quatre années, ce sont des anecdotes. Trop réservé pour ses condisciples, Thomas avait reçu le sobriquet de « grand boeuf muet de Sicile », c'est-à-dire du royaume de Sicile, car il était napolitain. Albert, son maître, aurait rétorqué que les « mugissements de ce boeuf stupéfieraient le monde ». Une autre anecdote veut que sa réserve l'ait fait passer pour un attardé. Un condisciple se serait offert pour clarifier les points les plus difficiles des cours. Le pauvre ne fut pas long à réaliser sa bévue. Par la suite, il sut à qui s'adresser quand il ne comprenait pas.

Frère Thomas aura donc la chance de passer quatre années auprès d'Albert le Grand. Pour mesurer l'influence que ce savant éminent a exercée sur le jeune Thomas, brossons un rapide portrait de ce Pantagruel de la science. Albert est un Allemand, né à Lauingen (Bavière) en 1206 ou 1207 et mort en 1280. Il a eu l'occasion de lire les ouvrages nouvellement connus d'Aristote (la philosophie de la nature et la métaphysique) ; il trouve qu'il y a là-dedans d'excellentes choses et il veut en faire profiter ses contemporains. C'est dans le chapitre premier de sa philosophie de la nature, qu'on trouve la phrase célèbre : « Notre intention est de rendre ces traités intelligibles aux Latins. »

De son vivant même, « Albert de Cologne », comme on l'appelle aussi, remporte un énorme succès. Un des meilleurs témoignages nous est fourni par le franciscain Roger Bacon, son ennemi : « Beaucoup de savants croient (mais ils se trompent) que la philosophie est parvenue aux Latins, écrite en langue latine, composée de mon temps et publiée à Paris. Celui qui l'a composée est cité comme un auteur, une autorité. On le cite dans les écoles comme on cite Aristote, Avicenne, Averroès. Et il vit encore. Jamais aucun homme n'a eu de son vivant une telle autorité en matière de doctrine. Pas même le Christ. »

Roger Bacon tente ensuite d'expliquer ce succès, dont il est un brin jaloux. Il y a d'abord la forme : Albert se taille une place à part parmi les auteurs chrétiens, qui, dans la plupart des cas, ne font que commenter ; lui, il écrit des ouvrages qui semblent originaux. Mais il n'y a pas que la forme. Il y a le fond : « Il vaut mieux que la foule des hommes d'étude, car il a beaucoup travaillé, il a infiniment vu et n'a pas ménagé la dépense ; c'est pourquoi il a su tirer tant de choses de l'océan infini des faits. [1] »

Qu'un théologien comme Albert le Grand fasse au païen Aristote une place en théologie, à côté des Pères de l'Église, on imagine facilement que cette audace fit scandale. Les réactions ne tardèrent pas. Nul ne peut servir deux maîtres : c'est le

---

[1] Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge,* Paris, Payot, 1962, p. 506.

Christ ou Aristote. Là où domine l'esprit d'Aristote, disait Absalon de Saint-Victor, ne peut régner l'esprit du Christ [1].

Albert s'emporte : « Certains ignorants veulent combattre, par tous les moyens, l'usage de la philosophie [en théologie], surtout chez les Prêcheurs, où personne ne leur résiste ; comme des animaux sans raison, *bruta animalia,* ils blasphèment contre ce qu'ils ignorent [2]. » Albert fait donc figure de novateur, car, lui, il résiste. Initié à la philosophie d'Aristote pendant son séjour à l'université de Naples, Thomas d'Aquin épousera sans la moindre hésitation le projet de son maître et il ira encore plus loin que lui dans cette direction.

Le maître novateur

Retour à la table des matières

Les Prêcheurs détenaient deux chaires de théologie à l'université de Paris. L'une d'elles était appelée la « chaire des Français » ; la seconde, la « chaire des étrangers ». Dans le premier cas, le titulaire devait être un Français ; dans le second, un étranger : un Anglais, un Italien, un Allemand, etc. La « chaire des étrangers » étant devenue vacante, en 1252, le maître général, Jean le Teutonique, consulte Albert le Grand avant de fixer son choix sur l'homme le plus apte à occuper ce poste aussi redoutable que prestigieux. Par écrit — on ne dispose pas des moyens de communication du XXe siècle — Albert recommande son disciple préféré pour sa science et sa vertu, frère Thomas. Le Teutonique est étonné. Il connaît le talent du jeune religieux, mais celui-ci n'a que 27 ans. Ne serait-ce pas jeter Daniel dans la fosse aux lions ? car le monde universitaire parisien est très agité à ce moment-là. Albert insiste : Thomas part pour Paris.

L'enseignement

Thomas d'Aquin inaugure son enseignement à Paris en 1252. Il y passera sept années complètes. En 1259, il est rappelé en Italie. Pendant neuf ans et un trimestre — de 1259 jusqu'à la fin de novembre 1268 — il enseignera dans les États pontificaux : Anagni, Orvieto, Rome. À la demande du maître général, qui relève de ses fonctions, en plein cours d'année, le titulaire de la « chaire des étrangers » de Paris, Thomas interrompt son enseignement italien — au désespoir de ses étudiants — pour se lancer de nouveau dans la bataille qui fait rage à Paris. C'était un précédent : un maître n'occupait jamais deux fois une chaire. Ce second

---

[1] M.-D. Chenu, O.P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Montréal, Institut d'Études médiévales, Paris, Vrin, 1954, p. 31, note 1.

[2] Fernand Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle,* Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1966, p. 275.

enseignement parisien durera de 1269 jusqu'à Pâques 1272. Frère Thomas viendra terminer sa carrière de professeur à Naples : de 1272 jusqu'au 5 décembre 1273.

Quand on dit tout bonnement qu'il interrompt son enseignement en Italie à la fin de novembre 1268 et qu'il enseigne à Paris à l'hiver 1269, on oublie la distance de 1500 kilomètres qui s'étend entre son dernier cours italien et son premier cours parisien. Malgré l'hiver, les Alpes et l'âne (les « mendiants » ne voyagent pas à cheval), environ trois mois plus tard, il est à Paris. Le père Boulogne, O.P., a dressé un tableau des distances parcourues par Thomas d'Aquin de 1252 jusqu'à sa mort, le 7 mars 1274. Ce tableau ne tient pas compte des déplacements antérieurs à 1252, ni d'autres déplacements qu'aucun document ne mentionne. Si on fait le total, on obtient 11 519 kilomètres. En note, le père Boulogne précise que ce total ne comprend pas un Orvieto-Londres, un retour Londres-Rome, puis Rome-Orvieto, pour aller participer à des chapitres de la communauté, soit environ 3 600 kilomètres. Il n'est donc pas exagéré de parler de 15 000 kilomètres [1].

L'apprenti

Thomas d'Aquin arrive donc à la faculté de théologie de Paris en septembre 1252. Les professeurs débutants portaient le titre de « bacheliers » et ils travaillaient sous la responsabilité d'un maître déterminé. Comme Thomas d'Aquin se préparait à occuper la « chaire des dominicains pour étrangers », il était normal qu'il travaille sous la direction de maître Élie Brunet, O.P., qui l'occupait alors. Il y avait deux catégories de bacheliers. Les uns, dits « non formés », avaient peu de marge de manœuvre : ils commentaient le texte de la Bible sans s'écarter de la lettre. On leur permettait cependant d'éclairer les textes à l'aide d'extraits des Pères de l'Église, que Pierre le Mangeur avait recueillis à cette fin. Pendant deux ans, donc, le jeune professeur était « bachelier biblique », *baccalaureus biblicus.* Son originalité ne pouvait pas facilement transpercer.

Les bacheliers « formés » avaient plus de latitude. On exigeait d'eux qu'ils commentent les *Sentences* de Pierre Lombard. C'était un recueil d'extraits des Pères de l'Église, groupés autour de thèmes : Dieu, évidemment (on est en théologie), la création, l'homme, la morale, etc. Il existait plusieurs recueils de ces morceaux choisis, mais celui de Lombard, par sa qualité, a valu à son auteur le titre de « maître des sentences », et il a fini par s'imposer à toutes les universités de la chrétienté comme texte officiel de l'enseignement du bachelier. Les jeunes théologiens du Moyen Âge nous ont donc laissé beaucoup de *« Commentaires des Sentences* de Pierre Lombard ». On comprend que leur valeur dépend du génie du commentateur.

Comme tous les dominicains envoyés à Paris pour y préparer la maîtrise en théologie, Thomas d'Aquin fut dispensé de l'étape de « bachelier biblique »,

[1] Ch.-D. Boulogne, O.P., *Saint Thomas d'Aquin,* p. 91-92.

parcourue à Cologne sous Albert le Grand. Il y vint comme bachelier « sententiaire », fonction qu'il occupa, par contre, pendant quatre ans. La plupart de ses prédécesseurs dans cette fonction avaient été des hommes dans la quarantaine ; frère Thomas n'en avait que 27. Il fallut une dispense, car la charte en demandait davantage.

L'occasion se présentait de montrer qu'il avait plus que du talent, et il ne la rata pas, semble-t-il. Guillaume de Tocco, O.P., son premier biographe, écrivait, quarante ans plus tard, que frère Thomas éclipsait ses collègues et séduisait ses auditeurs par la clarté de sa pensée. Tout était nouveau : les questions qu'il soulevait, les arguments qu'il apportait, le style dans lequel il s'exprimait [1].

Il faudrait être naïf ou ne rien connaître du monde universitaire (et du monde tout court) pour penser que l'enthousiasme fut unanime. Au Moyen Âge, les vieux professeurs d'une faculté ne tombaient pas en admiration devant un jeune phénomène — frère Thomas était le plus jeune bachelier de l'université ; ils ne tomberaient pas plus de nos jours si une faculté avait l'occasion d'en recruter un. De plus, Thomas occupait la chaire des étrangers, car il était napolitain. Et il appartenait à l'ordre des Prêcheurs. La rivalité était grande entre les maîtres séculiers et les maîtres issus d'ordres religieux. Frère Thomas avait donc trois ou quatre bonnes raisons d'être jalousé et détesté. Il le fut pour ces raisons et il l'est encore de nos jours pour d'autres raisons, que nous chercherons au chapitre suivant.

Le maître

En 1256, après quatre années d'enseignement comme bachelier sententiaire, frère Thomas obtient le grade de « maître en théologie » et il devient titulaire de la « chaire des étrangers », qu'il occupera jusqu'en 1259. Ce grade est prestigieux : il n'est délivré que par les universités de Paris, d'Oxford et de Cambridge, mais seule la maîtrise de Paris est reconnue partout ; les maîtrises d'Oxford et de Cambridge ne le sont qu'outre-Manche. Ce n'est qu'en 1401 que toutes les universités d'Europe délivreront ce grade. Les maîtres diplômés de Paris sont donc rares, on le comprend : le talent ne suffit pas ; l'occasion d'enseigner pendant quatre ans à Paris ne se présente pas tous les jours. Quand on détenait une maîtrise, à cette époque, on était vraiment un maître : on excellait.

La triple tâche d'un maître en théologie

La tâche d'un maître en théologie comportait trois activités : *legere*, c'est-à-dire donner des leçons ou des cours ; *disputare*, c'est-à-dire tenir des débats ; *prædicare*, c'est-à-dire prêcher. Du point de vue de la philosophie, ce sont les deux premières qui nous intéressent.

[1] *Ibid.,* p. 46.

Legere (*lire*)

Toute la pédagogie médiévale est à base de lecture de textes. Les programmes prennent la forme d'une liste d'ouvrages, que l'on étudie en classe. Enseigner, c'est d'abord lire, puis expliquer et commenter. Un cours s'appelle une *lectio* (lecture) et le professeur un *lector* (lecteur). En anglais, le mot *lecture* existe encore en ce sens ; *lecturer* aussi. C'est de là que vient le grade de « lecteur » en théologie, par exemple, dont les dominicains décorent leur nom parfois. Un jour de classe, c'était un *dies lisibilis*, un jour « lisible », c'est-à-dire pendant lequel on pouvait enseigner. Interdire de lire un auteur, c'était interdire de l'enseigner, mais non de l'étudier en privé. Distinction fort importante.

Cette méthode comportait et comporte toujours un précieux avantage. Quand les étudiants ont en main le texte de Platon, de Descartes ou de Kant, ils peuvent comprendre des choses que le professeur ne comprend pas ou qui ne figureraient pas dans le résumé qu'il en ferait. Chaque professeur fait une lecture bien personnelle des auteurs qu'il enseigne : « Tout ce qui est reçu est reçu à la manière de celui qui reçoit », disaient les médiévaux. Pascal formulera ainsi cette redoutable constatation : « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, quelle trouve tout ce que j'y vois [1]. »

Un écueil guettait et guette toujours cette façon de procéder. L'importance attachée aux textes expose les professeurs à scruter avec tellement d'attention les mots de leurs livres qu'ils en oublient les choses du grand livre de la nature. Peu à peu, l'étude d'une discipline se rétrécit aux dimensions d'un auteur.

Les questions devaient inévitablement pousser comme des champignons sur les textes qu'on étudiait. Il suffit d'avoir essayé d'expliquer les écrits des autres (parfois ses propres écrits après un certain temps...) pour le savoir par expérience. On accroche sur un mot, sur une expression, voire sur une virgule : est-ce une relative déterminative ou une relative explicative ? Les questions pouvaient également naître de deux interprétations différentes d'un même texte. Dans ce temps-là, comme maintenant, les professeurs n'expliquaient pas tous les mêmes textes de la même manière. Conscient de ces divergences, Alain de Lille (mort en 1203) faisait un brin d'humour : « Les auteurs ont des nez de cire ; chacun les tord dans le sens de sa propre pensée. »

Forcément, la lecture était confrontée aux deux genres de questions que nous venons d'indiquer. Volontairement, on fit un autre pas : on en vint à généraliser le procédé de la question. On n'attend plus que les questions surgissent : on les provoque. On met tout en questions (avec un s), même les énoncés les plus certains.

[1] Pascal, *Pensées,* 64, p. 64.

Pour mesurer la portée de ce procédé, il suffit d'ouvrir au hasard la *Somme théologique* : I, q. 2, art. 3, par exemple. En français, on lit : Dieu existe-t-il ? En latin : *Utrum Deus sit.* C'est une interrogation indirecte. Il y a un mot sous-entendu : le verbe *quærere,* qui signifie chercher, faire enquête. Puis Thomas d'Aquin aligne les arguments les plus susceptibles de faire *douter* de l'existence de Dieu.

Pourquoi chercher ainsi à introduire le doute dans les esprits ? Il s'en explique dans son commentaire de la *Métaphysique d'Aristote* [1]. Quand on veut chercher la vérité sur une question, dit-il, il faut commencer par bien douter. Or le doute pénètre dans les esprits quand on fait le tour des difficultés que soulève la question à l'étude et qu'on examine les opinions pour et les opinions contre. On ne sait pas vraiment si on est réduit à quia à la première difficulté ou objection. Il va donc ligoter, *ligure,* les esprits avec les meilleurs arguments qui lui tomberont sous la main, comme on ligote un corps avec une corde. C'est la comparaison qu'il emploie.

La recherche de la vérité va consister à défaire un à un les liens qui tiennent l'esprit captif. L'impression produite par la vérité va être d'autant plus forte que l'auditeur désespérait davantage de se dégager jamais de ces liens. Il justifie encore son procédé en disant que l'auditeur doit porter un jugement sur ce qu'il a entendu. Or, pour juger, en cette matière comme devant les tribunaux, il faut entendre les deux parties : le pour et le contre. (Ce qui suppose que le contre n'est pas à l'index.)

Dans ses cours à l'université, le maître en théologie ne pouvait pas enseigner la philosophie. On se demande donc d'où proviennent les volumineux commentaires qu'a laissés Thomas d'Aquin, commentaires des œuvres d'Aristote surtout. Eh bien, le professeur qui avait encore de l'énergie pouvait donner, dans les locaux de son couvent, des cours de philosophie. C'est ce que fit Thomas d'Aquin. Ces cours étaient publics. Les étudiants de la faculté des arts, où s'enseignait normalement la philosophie, venaient donc assister aux cours de Thomas d'Aquin. On comprend ainsi pourquoi, après sa mort, les professeurs et les étudiants de la faculté des arts réclamèrent son corps. Ceux de la faculté de théologie avaient eu assez de problèmes avec lui de son vivant.

Disputare (« *disputer* »)

Il est intéressant, je pense, d'examiner l'étymologie du verbe latin *disputare.* Il est formé du préfixe *dis,* qui marque la séparation, et du verbe *putare,* penser. *Disputare,* c'est penser en séparant... En effet, il s'agit bien de séparer les arguments invoqués dans la discussion. Soit le problème suivant : la tristesse peut-elle être utile ? On « dispute » vraiment de cette question quand on range d'un côté les arguments qui soutiennent que la tristesse est utile et de l'autre, les arguments qui soutiennent qu'elle est nuisible. Le verbe *disputare* a donné le nom *disputatio,* que

---

[1] *In XII Met.* (Commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote), Marietti, 1964, III, Leçon I, 339-345.

Descartes rendait encore par « dispute » au XVII[e] siècle, mais qui doit maintenant se traduire par débat ou discussion, car la dispute n'est plus un exercice scolaire, mais une altercation ou une querelle.

La *disputatio* était un exercice redoutable — on le verra dans un instant — auquel les professeurs ne pouvaient se soustraire. Et il y avait deux sortes de débat : l'un que l'on qualifiait de débat *ordinaire* ; l'autre, que l'on disait *de quolibet,* parce qu'il s'alimentait de n'importe quelle question venant de l'auditoire.

Le débat ordinaire portait sur une question choisie par le maître qui en était responsable ; le jour et l'heure étaient annoncés à l'avance afin que tous les gens intéressés puissent s'y préparer, c'est-à-dire, dans bien des cas, découvrir des colles, car les esprits forts cherchaient à prendre le maître au piège. Les cours étaient suspendus dans toute la faculté quand un des maîtres tenait un débat afin de permettre à tous les professeurs et à tous les étudiants intéressés d'y assister. Se joignaient à eux des membres du clergé parisien et des ecclésiastiques de passage. La *disputatio,* c'était en quelque sorte la corrida des clercs.

Une dispute comprenait deux séances. Lors de la première séance, présidée par le maître, mais conduite par un de ses bacheliers — qui se rompt et s'initie à ce rude métier — les arguments en faveur de la question et les arguments contre fusent de toutes parts. À la fin de la séance, bien souvent laborieuse et mouvementée, la place est jonchée d'opinions, pour ne pas dire plus. Il arrivait que le débat se poursuive à coups de poings dans la rue...

Les pièces jetées, éparses, lors de la première séance, demandaient à être assemblées en un corps bien articulé. Cela se faisait lors d'une seconde séance appelée « détermination magistrale ». (« Magistrale », car c'est le maître lui-même qui s'en chargeait et non un des bacheliers qui l'avaient assisté pendant la première séance.) Elle avait lieu le premier jour de classe après la première séance et se faisait en quatre temps. Le maître commençait par classer les arguments pour et les arguments contre qui avaient été soulevés. Il les alignait dans l'ordre qui lui semblait le meilleur et leur donnait leur forme définitive. Dans un troisième temps — le temps fort de l'exercice — il exposait sa pensée sur le thème du débat. Enfin, il tranchait les difficultés qui subsistaient. C'est cette prise de position du maître, retravaillée au besoin par la suite, qui nous est parvenue dans les Questions disputées.

Un mot du débat *de quolibet,* expression que les médiévistes rendent par « quodlibétique » ou « quodlibétal ». Ce débat portait sur n'importe quelle question venant de l'auditoire. Il n'y avait donc pas de thème choisi et annoncé à l'avance comme dans le débat dit ordinaire. L'initiative venait de l'assistance, et les questions les plus saugrenues, les plus disparates étaient posées au maître qui s'y risquait, car cet exercice n'était pas compris dans la charge normale d'un professeur. Ce genre de

débat se tenait deux fois par an : vers Noël et vers Pâques. Thomas d'Aquin est un de ceux qui ont le plus pratiqué cette activité périlleuse.

Le débat *de quolibet* comporte deux séances, comme le débat ordinaire. Le maître est le personnage principal de la première séance, mais il n'est pas seul en scène : comme pour le débat ordinaire, il est accompagné de bacheliers. Participer à une discussion de ce genre est une des conditions d'obtention du permis d'enseigner (licence). À tour de rôle, donc, les bacheliers prennent la parole dans le débat. Ils s'exercent à croiser le fer.

La détermination magistrale avait d'autant plus sa raison d'être que le débat était improvisé. Le maître pouvait avoir besoin d'un peu plus de temps pour se documenter et mettre ses idées en ordre avant de trancher. On comprendra facilement que la pensée qui se développe dans un tel creuset est d'inégale valeur. Quand une question tombe en dehors des points forts du maître, la réponse est courte ; dans le cas contraire, elle peut être assez étoffée. Mais on n'y trouve jamais ces litanies d'arguments pour et d'arguments contre que présentent les débats ordinaires : personne n'en ayant préparé, on recueille à la hâte ceux que les auditeurs ont en poche et ceux que le maître a le temps d'ajouter.

Le novateur

Pour comprendre le caractère révolutionnaire des positions thomistes, il faut savoir que saint Augustin occupait alors, depuis huit siècles, à peu près toute la place. En 534, le pape Jean II n'avait pas hésité à écrire : « C'est d'Augustin que l'Église romaine suit et garde les doctrines. » Avec Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle, la situation va changer. Pie XI, qui rapporte ce témoignage de Jean II et des témoignages de plusieurs autres, est un témoin privilégié de ce changement de maître à penser.

Le 29 juin 1923, deuxième année de son pontificat, Pie XI avait consacré à Thomas d'Aquin son encyclique *Studiorum ducem,* qui débute comme suit : « Le guide que doit suivre la jeunesse, dans les sciences les plus hautes, est Thomas d'Aquin. » Dans ce texte, émaillé des plus grands éloges, il affirme que Thomas d'Aquin doit être appelé « le docteur commun ou universel de l'Église, car l'Église a fait sienne sa doctrine ».

Pie XI était encore pape, sept années plus tard, lors du quinzième centenaire de la mort de saint Augustin. Il écrira à cette occasion son encyclique *Ad salutem,* en date du 20 avril 1930, dans laquelle il célèbre les mérites et la grandeur de l'évêque d'Hippone. La tâche est délicate ; chaque mot doit être pesé, car Thomas d'Aquin est « le guide à suivre » ; « l'Église a fait sienne sa doctrine ».

Pie XI affirme que saint Augustin a « illuminé des splendeurs de sa vaste doctrine [...] non seulement l'Afrique chrétienne, mais encore l'Église universelle ».

« Certes, poursuit-il, Augustin venait après de saints personnages qui, pareils à des astres éblouissants, resplendirent dans le ciel de l'Église ; tels Clément de Rome, Irénée, Hilaire, Athanase, Cyprien, Ambroise, Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome ; certes, Jérôme vivait à la même époque ; cependant Augustin reste encore celui que le genre humain admire le plus, tant à cause de la subtilité et de la force de ses pensées que de la merveilleuse sagesse qui se dégage de ses écrits, composés et publiés grâce à un labeur quotidien de près de cinquante ans [1]. » C'est lui que « le genre humain admire le plus », mais l'Église accorde maintenant sa préférence à Thomas d'Aquin. On se demande à juste titre pourquoi.

À travers saint Augustin, la pensée chrétienne se nourrissait de platonisme et de néo-platonisme, car, d'après Thomas d'Aquin, saint Augustin était imbu des doctrines des platoniciens : *doctrinis platonicorum imbutus fuerat* [2]. Thomas d'Aquin va refondre la pensée chrétienne — philosophie et théologie — en faisant une large place à Aristote ; scandaleusement large, aux yeux de beaucoup de ses contemporains. « Lorsque saint Thomas arrive à Paris, au milieu du XIIIe siècle, ce ne sont plus les lettres antiques qui séduisent les esprits, écrit le père Chenu, O.P. De l'Antiquité, c'est la raison philosophique qui vient de se révéler ; et l'éblouissement de ses promesses déséquilibre ou inquiète les plus fermes chrétiens. La crue de l'aristotélisme, [...] commande matériellement et spirituellement l'œuvre de saint Thomas. » Chenu parle d'un Thomas d'Aquin qui s'engage sur les voies d'Aristote ; d'un Thomas d'Aquin aux prises avec « l'augustinisme traditionnel, plus catégorique que jamais dans sa critique d'Aristote. » Enfin, « la théologie s'équipe en discipline scientifique et assume à son service la raison aristotélicienne [3] ».

Puisque Thomas d'Aquin a été aux prises avec l'augustinisme traditionnel, on est en droit de se demander quelle fut son attitude face à saint Augustin. Chenu se garde bien de vouloir trancher cette redoutable question : « Là même où ils se rencontrent et s'accordent, Thomas d'Aquin et Augustin sont autres, et chacun des éléments de leur pensée est marqué de leur originalité [4] » Quoi qu'il en soit, lorsqu'il arrive à Paris, en 1252, la doctrine des maîtres qui y enseignent est « dominée par la théologie de saint Augustin, le docteur par excellence de l'Église latine : *maximus post apostolos ecclesiarum instructor* [5] ». Et Chenu de conclure que Thomas d'Aquin « restera, en doctrine théologique et en qualité spirituelle, son fidèle disciple [6] ».

---

1 Pie XI, *Actes de S.S. Pie XI*, Paris, Maison de la Bonne Presse, tome VI, p. 160, 161, 163, 169.

2 *Somme théologique,* I, q. 84, art. 5. Cet ouvrage est divisé en trois parties ; la deuxième partie est subdivisée en deux parties. On emploie I pour la première partie ; I-II pour la première partie de la deuxième partie ; II-II pour la deuxième partie de la deuxième partie ; III pour la troisième partie. Le *Supplément,* qui n'est pas de Thomas d'Aquin, est désigné par la lettre S. Il ne sera pas cité dans ce livre.

3 M.-D. Chenu, O.P., Introduction *à l'étude de saint-Thomas d'Aquin,* p. 28, 31, 34, 43.

4 *Ibid*., p. 51, note.

5 *Ibid*., p. 45.

6 *Ibid*., p. 47.

Chenu dit bien : « en doctrine théologique », car, pour les autres disciplines, Albert le Grand avait pris clairement position: « En matière de foi et de mœurs, il faut croire Augustin plus que les philosophes, s'ils sont en désaccord ; mais, si nous parlons médecine, je m'en remets à Galien et à Hippocrate, et, s'il s'agit de la nature des choses, c'est à Aristote que je m'adresse ou à quelque autre expert en la matière [1]. » C'était trop pour les inconditionnels d'Augustin, qui n'acceptaient pas qu'on restreigne au seul champ de la théologie l'autorité de ce grand maître. De plus, Thomas d'Aquin a beau citer abondamment Augustin, il ne commentera aucun de ses ouvrages.

Ces comportements suscitèrent des réactions qui se prolongèrent au-delà du Moyen Âge sans avoir perdu de leur vivacité. Je m'en tiendrai à l'exemple de Luther (1483-1556), moine « augustin »... Selon lui, ce n'est pas seulement saint Augustin que le « maudit païen » d'Aristote a supplanté : il a « le pas même sur le Christ » ; il est le maître de la place ; il « règne seul ». Et Luther de conseiller que la « bonne et solide réforme » dont les universités ont besoin commence par l'expulsion de l'intrus : qu'on retire du programme la *Physique,* la *Métaphysique,* le *Traité de l'âme, l'Éthique* et tous les autres livres d'Aristote qui « se targuent de traiter des choses naturelles, alors qu'on ne peut en tirer aucun enseignement, ni sur les choses naturelles, ni sur les spirituelles ».

À ceux qui lui reprocheraient de condamner un auteur qu'il ne connaît pas, Luther rétorque, à tort, qu'Aristote lui est « familier », qu'il l'a « lu et suivi avec plus d'intelligence que saint Thomas ou Duns Scot ». Et il s'offre à le prouver [2]. Il a même l'audace d'accuser Thomas d'Aquin de ne pas comprendre Aristote. Et il feint l'affliction : « J'en suis affligé pour un si grand homme, qui s'est efforcé, dans les choses de la foi, non seulement d'emprunter des opinions à Aristote, mais encore de les fonder sur lui alors qu'il ne le comprend pas [3]. »

La fin d'une carrière

La fin de la carrière de Thomas d'Aquin s'est déroulée en deux temps, pour ainsi dire. Il y eut d'abord la fin de sa carrière d'écrivain, puis la fin de sa carrière terrestre. La première se termina le 5 décembre 1273 ; la deuxième prit fin le 7 mars 1274.

Le 6 décembre 1273, pendant qu'il dit la messe, survient quelque chose de mystérieux. Le père Weisheipl le décrit ainsi : « Thomas was suddenly struck (*commotus*) by something that profoundly affected and changed him (*mira mutatione*). » Le père Walz parle d'« une étonnante transformation, donnant tous les

---

[1] *Ibid*., p. 37.
[2] Martin Luther, Œuvres, Genève, Labor et Fides, tome II, 1966, p. 142.
[3] *Ibid*., p. 177.

signes de l'extase ». Mais, pour Weisheipl, « it is clear that the experience of December 6 was not entirely mystical ; (Thomas) was physically ill after it. » Quoi qu'il en soit, la décision de frère Thomas est prise : il n'écrira jamais plus ni ne dictera quoi que ce soit. Il se débarrassera même de ses instruments d'écriture.

Son secrétaire, frère Réginald, est frappé de stupeur. Il supplie frère Thomas de revenir sur sa décision, mais en vain. Son insistance n'arrache d'abord que ces mots : *Non possum* (je ne peux pas). Réginald revient à la charge, car la *Somme théologique* n'est pas terminée et il voit dans cet ouvrage un flambeau qui va éclairer le monde entier. C'est ici qu'on situe l'explication bien connue : « Réginald, je ne peux pas, car tout ce que j'ai écrit me semble de la paille en comparaison de ce que j'ai vu » ou « de ce qui m'a été révélé ». Thomas aurait alors prononcé cette parole d'insondable lassitude : « La seule chose que je désire maintenant, c'est que, comme Dieu a mis fin à mon écriture, il mette rapidement fin à ma vie également. »

Il semble bien que le colosse était épuisé. Walz dit qu'« on lui imposa » une période de repos au château de sa sœur, la comtesse Théodora. Selon Weisheipl, « Thomas expressed a desire to visit his sister. » (Un saint nous ressemble davantage quand il exprime des désirs.) Réginald l'y accompagna. Quand ils arrivèrent au château, frère Thomas était tellement fatigué qu'il salua à peine sa sœur venue à sa rencontre. « Qu'est-ce qui lui est arrivé ? » demanda-t-elle à Réginald. Ce dernier de répondre : « Il est dans cet état depuis la fête de Saint-Nicolas ; il n'a plus rien écrit. » (Dire de frère Thomas qu'il n'avait rien écrit, c'était comme dire de Gargantua qu'il n'avait rien mangé.) Après trois jours passés au château, Thomas et Réginald regagnèrent Naples.

Vers la fin de janvier ou le début de février 1274, frère Thomas reprit la route pour aller assister au concile de Lyon, convoqué pour le début de mai. En route, un accident se produisit qui, selon Weisheipl, a peut-être entraîné la mort de Thomas d'Aquin. Absorbé, comme toujours, dans ses pensées, il ne vit pas un arbre penché en travers de la route ou peut-être une branche basse et donna rudement de la tête contre. Voyageait-il à pied, à ce moment-là, ou à dos d'âne ? on l'ignore, mais, selon Weisheipl, l'accident aurait plus d'importance s'il avait été à dos d'âne et projeté par terre sous le choc. Le plus fort de l'étourdissement passé, lui et ses compagnons poursuivirent leur chemin.

Pour se reposer un peu, ils s'arrêtèrent au château de Maënza, où habitait la nièce de Thomas, Françoise, « qui l'avait déjà reçu plusieurs fois », dit Walz. C'est pendant la halte à ce château que frère Thomas tomba gravement malade. Il avait perdu tout appétit. Françoise, Réginald et le médecin se creusaient les méninges pour trouver quelque plat qui exciterait un peu son appétit. Frère Thomas finit par leur dire qu'il serait peut-être capable de manger des harengs frais apprêtés à la parisienne.

Au moment même, un marchand de poisson se présenta à la porte du château avec « des sardines et des harengs », dit Walz. Weisheipl corrige : avec des sardines seulement, car il n'y avait pas de harengs dans la région. Le brave homme jurait qu'il n'avait que des sardines, mais, quand il ouvrit sa boîte pour montrer aux gens du château qu'il ne pouvait accéder à leur désir, il y vit, stupéfait, des harengs frais. On en acheta, on les apprêta à la parisienne, et tout le monde en mangea. Seul frère Thomas mourra, ce qui écarte assez bien les soupçons qui ont porté sur ces malheureux harengs, que certains ont cru empoisonnés.

En effet, après le décès de frère Thomas, le bruit courut en Italie qu'il avait été empoisonné. Le père Petitot, O.P., apporte deux témoignages à l'appui de cette rumeur. Le premier est tiré de la chronique même du Mont-Cassin, qui en ferait état. Malheureusement, Petitot ne donne pas de référence. C'est impardonnable, quand on est conscient de l'importance de la question et du poids d'un tel argument.

Le second témoignage émane de Dante, mort en 1321. Dans le « Purgatoire » de *La Divine Comédie*, il dénonce un coupable : c'est Charles 1[er] d'Anjou, roi de Naples, frère de saint Louis, mais pas saint pour un sou, qui l'aurait fait empoisonner. Charles devint roi de Naples et de Sicile (1266-1285) quand le pape, excédé de voir le Saint-Empire s'étendre sur toute l'Italie, le pria de venir conquérir ce territoire. La famille de Thomas d'Aquin était considérée comme appartenant au camp ennemi des Français. Cette allégeance expliquerait le coup du poison, monté contre le plus illustre représentant de cette famille, frère Thomas d'Aquin [1]. Dans ses « notes et commentaires », Henri Longnon prétend qu'il n'y a « naturellement » rien de vrai dans cette hypothèse, mais Etienne Gilson est d'un autre avis : Dante ne lance pas à la légère de telles accusations.

Toujours est-il qu'après le repas de harengs, mais pas nécessairement à cause de lui, la santé de frère Thomas continua à se détériorer. Sentant sa fin prochaine, il demanda qu'on le transporte au monastère voisin de Fossanova. Il lui semblait séant que le Seigneur en venant le chercher le trouvât dans un monastère et non dans le château de sa nièce. (Fossanova était une abbaye cistercienne. Cette épithète vient de Cîteaux, où s'était opéré un retour à la règle stricte de saint Benoît, le fondateur du Mont-Cassin.) En y entrant, frère Thomas cita le verset 14 du psaume 131 : « C'est ici mon repos à tout jamais, là je siégerai, car je l'ai désiré. »

Les moines ne négligèrent rien pour le ramener à la santé. Pour alimenter le feu qu'on entretenait vingt-quatre heures par jour dans sa chambre, car il avait toujours eu de plus en plus froid, les moines allaient chercher du bois dans la forêt voisine et le transportaient sur leurs épaules : il leur semblait inconvenant de confier à un animal le bois qui devait réchauffer un si grand personnage. Thomas remercia par de bonnes paroles tous ceux qui s'empressaient autour de lui. Voyant qu'il était

---

[1] Dante, La *Divine Comédie,* traduction, préface, notes et commentaires par Henri Longnon, c. XX, Paris, Garnier, 1966, p. 277 et notes p. 601.

encore capable de parler, plusieurs moines le prièrent de commenter un peu le *Cantique des Cantiques.* Ce qu'il fit ; brièvement, cela va de soi.

Quelques jours plus tard, il fit une confession générale à son confesseur habituel, frère Réginald, puis il demanda à recevoir le saint viatique. On le lui donna solennellement le 4 ou le 5 mars. L'abbé de Fossanova en personne portait le ciboire, entouré des religieux cisterciens du monastère, de plusieurs franciscains, qui étaient accourus avec un évêque franciscain du voisinage, et de nombreux frères prêcheurs, qui s'étaient précipités des couvents les plus proches, dès qu'ils avaient appris la maladie de leur illustre confrère.

À l'arrivée du cortège, frère Thomas ramassa tout ce qui lui restait de force, puis se leva, se prosterna et fit la déclaration suivante : « Je te reçois, prix de mon salut ; pour ton amour, j'ai étudié, veillé, travaillé ; je remets au jugement de la Sainte Église romaine ce que j'ai enseigné ou écrit sur le Sacrement du Corps du Christ et les autres sacrements. » Le jour suivant, il reçut l'extrême-onction, répondant lui-même aux prières rituelles. Le lendemain, le mercredi 7 mars 1274, il rendit l'âme très tôt le matin [1].

L'œuvre

« Les grandes personnes aiment les chiffres », dit le petit prince de Saint-Exupéry [2]. Il a sans doute raison : les chiffres sont indiscutables. Ce livre a 250 pages. Qui va contester cette affirmation ? C'est un livre excellent. Minute. Je commencerai donc par des données incontestables sur l'œuvre monumentale de Thomas d'Aquin. Les chapitres 3, 4 et 5 tenteront d'en faire apprécier la qualité.

Des chiffres impressionnants

Il existe plusieurs éditions de l'œuvre de Thomas d'Aquin. La première édition latine complète fut imprimée à Rome, en 1570-1571, sur l'ordre d'un pape dominicain, saint Pie V. D'autres éditions suivirent. La dernière édition parisienne, celle de Vivès, date de 1871-1872. Elle compte 34 volumes de 600 pages en moyenne chacun, texte latin seulement — 25,7 x 18 cm. Plus de 20 000 de ces pages pour une carrière de 20 ans. Soit une moyenne annuelle de 1 000 pages.

Malgré les moyens sophistiqués dont ils disposent : dictaphone, machine à écrire, traitement de texte, photocopieur, etc., rares sont les professeurs d'université qui accepteraient de déposer dans un plateau de la balance leur œuvre contre celle de ce moine du Moyen Âge. On a cherché à percer le secret de sa phénoménale productivité.

---

[1] Angelus Walz, O.P., *Saint Thomas d'Aquin*, p. 195-200.
[2] A. de Saint-Exupéry, Le Petit *Prince,* IV, dans Œuvres, Paris, Gallimard, Pléiade, 1953, p. 421.

Le premier mot de ce secret, c'est, à cette époque comme maintenant, le mot travail. Si l'épouse du *Cantique des Cantiques* a pu dire : « Je dors, mais mon cœur veille », frère Thomas aurait pu dire : « Je dors, je mange, je marche, bref, quoi que je fasse, mon esprit veille. »

« Je mange, mais mon esprit veille. » Un jour, frère Thomas est invité à la table du roi saint Louis. Il commence par refuser, alléguant son manque de temps : la *Somme contre Les Gentils* est sur le métier ; il est en train de la dicter, mais, sur l'ordre explicite de son supérieur, il accepte. À un moment où l'eutrapélie — vertu qui préside aux délassements — ne lui demande pas d'alimenter la conversation, il en abandonne le fil pour suivre celui de sa pensée. Tout à coup, le bruit des conversations est dominé par un formidable coup de poing sur la table et par cette réflexion enthousiaste : « Cette fois, voilà qui règle le compte de l'hérésie manichéenne. » Le roi saint Louis fait venir illico un secrétaire pour recueillir l'argument décisif et empêcher une autre hérésie de relever la tête.

« Je dors, mais.... » Une nuit, frère Thomas s'en va frapper à la porte de la cellule de son secrétaire particulier, frère Réginald, et lui dit : « Lève-toi ; apporte de la lumière, un cahier et installe-toi pour écrire. » Il aurait dicté, pendant une heure, paraît-il, comme s'il avait lu dans un livre ouvert. On rapporte même qu'un jour, alors qu'il dictait à trois secrétaires en même temps, il s'installa pour se reposer et, même endormi, continua de dicter...

« Je marche, mais... » On se rappelle l'accident de la branche basse sur la route du concile de Lyon. Autre fait : les petits ânes dessinés dans les marges de certains cahiers. On en conclut que, pendant ses longs voyages, frère Thomas faisait parfois arrêter le convoi pour dicter. Quand survenait un silence un peu long, le secrétaire dessinait.

Le travail, un travail acharné, c'est, sans conteste, le premier mot du secret de cette œuvre colossale. Thomas d'Aquin l'a avoué lui-même sur son lit de mort. Mais le travail n'explique pas tout : le talent ou plutôt le génie a joué un rôle primordial. Si Thomas d'Aquin a connu, comme tous les écrivains, l'angoisse de la page blanche, ses moments d'angoisse ont dû être plus rares et plus courts que les leurs. Car il fallait que les idées poussent dru dans ce cerveau pour en aligner autant en si peu d'années. Dans sa biographie de l'Aquinate, Chesterton le décrit comme un « énorme bloc de concepts ».

D'accord, les idées poussent dru et vite, mais on ne dispose pas de dictaphone ; il faut les consigner par écrit, et l'opération n'est pas plus rapide au Moyen Âge que maintenant, même si on possède un genre de sténographie qui permet de suivre assez bien la cadence de la dictée. Mais c'est de la sténographie ; inaccessible au lecteur ordinaire ; le texte doit être transposé en écriture intelligible. Quand le secrétaire prend immédiatement la dictée en écriture intelligible, le rythme est plus

lent. La pensée a beau être rapide, la main lui fait signe d'attendre. Qui donc a écrit l'œuvre de Thomas d'Aquin ? Lui-même en partie, et des secrétaires.

Thomas d'Aquin sait tenir la plume — c'est une vraie plume, à cette époque. Pendant la première partie de sa carrière, il a écrit beaucoup de textes de sa propre main. Tous les autographes qu'on possède de lui datent de cette période. Dans l'espoir, peut-être, de suivre sa pensée, il écrit très vite et... très mal. Remarquablement mal.

Au Moyen Âge, il existait deux sortes d'écriture : une première, dont le nom, *litera inintelligibilis,* dit bien ce qu'elle était, une écriture inintelligible. C'était la façon personnelle d'un auteur de rédiger ses textes et qu'il était à peu près le seul à comprendre ; une deuxième, l'écriture calligraphiée, qu'on utilisait pour écrire les textes destinés au public.

L'écriture inintelligible de Thomas d'Aquin atteignait, semble-t-il, un degré élevé d'inintelligibilité. Le père Dondaine, O.P., nous apprend qu'Antoine Uccelli aurait perdu la vue à scruter les autographes de Thomas d'Aquin. Un autre témoignage de l'illisibilité particulière de l'écriture de Thomas d'Aquin nous est fourni par celui qui mit en ordre, afin de les faire relier, les cahiers de la *Somme contre les Gentils* « Qu'on veille à découvrir quelqu'un, si la chose est possible, capable de déchiffrer cette écriture, car c'est celle de frère Thomas [1]. »

Thomas d'Aquin avait plusieurs secrétaires à sa disposition. Un seul n'aurait jamais suffi à la tâche. En effet, les règlements universitaires obligeaient les maîtres à mettre le texte de leurs cours à la disposition des étudiants. (On n'est plus au Moyen Âge.) Pour n'avoir pas à faire eux-mêmes cet énorme travail, les maîtres essayaient de trouver un auditeur attentif et intelligent, qui noterait fidèlement leurs exposés ; ils n'avaient plus qu'à réviser. Une bonne partie de l'œuvre de Thomas d'Aquin a été écrite de cette manière.

Ce qui n'a pas été donné en cours, comme la *Somme théologique,* par exemple, a été dicté à plusieurs secrétaires en même temps. Quand il dictait sur un même sujet, à plusieurs secrétaires, le système se comprend bien. La pensée est plus rapide que la main qui calligraphie. Pendant qu'un premier secrétaire trace la première phrase, le deuxième s'attaque à la suivante. On peut imaginer facilement trois ou quatre secrétaires qui écrivent en même temps. C'est presque aussi rapide qu'une machine à écrire...

Mais, paraît-il, il lui arrivait de dicter à plusieurs secrétaires sur des sujets différents. Guillaume de Tocco, O.P., son premier biographe, en est stupéfié ; pour lui, cette performance tient du miracle. Les historiens ne disent pas s'il s'asseyait en face de ses secrétaires ou s'il se promenait derrière eux, jetant un coup d'oeil par-

---

[1] Ch.-D. Boulogne, O.P., *Saint Thomas d'Aquin*, p. 79.

dessus leur épaule pour voir où il en était rendu avec chacun. Toujours est-il que l'histoire rapporte que César et Napoléon dictaient, eux aussi, à plusieurs secrétaires en même temps, sur des sujets distincts [1].

Mais le premier rôle des secrétaires, c'était de copier les textes dont le maître avait besoin, semble-t-il au père Dondaine. Les dominicains avaient seulement un quart de siècle d'existence et ils venaient d'occuper leurs premières chaires d'université. Ils n'avaient pas eu le temps de se constituer d'importantes bibliothèques comme il en existait à l'époque : au Xe siècle, la bibliothèque de Cordoue comptait 600 000 manuscrits. Les pionniers de l'université devaient se débrouiller. Albert le Grand, par exemple, consacra sa fortune personnelle à l'acquisition des livres indispensables à ses recherches et à son enseignement. Les nombreux secrétaires de Thomas d'Aquin copièrent d'abord les livres dont le maître avait besoin, puis ils écrivirent ses propres œuvres.

Un autre chiffre impressionnant : cette oeuvre compte 40 000 références ou citations. Tous les auteurs qui ont dit quelque chose de valable sur un problème sont appelés à participer à la discussion. Comme théologien, quoi qu'en dise Luther, Thomas d'Aquin va exploiter à fond la Bible et les Pères de l'Église : Pères grecs et Pères latins ; comme philosophe, il va exploiter les philosophes grecs, les arabes, les juifs, etc. On ne peut l'imaginer que devant une table de travail chargée de livres de toutes sortes.

Si on consulte les tables bibliographiques de ses œuvres, on note les noms suivants, par ordre alphabétique — je n'ai pas pris le temps de les classer en Pères de l'Église (Pères grecs et Pères latins), en Docteurs de l'Église et en auteurs ecclésiastiques : Ambroise, Anselme, Athanase, Augustin, Basile le Grand, Bède le Vénérable, Benoît, Bernard, Boèce, Cassien, Cassiodore, Cyprien, Cyrille d'Alexandrie, Denys l'Aréopagite, Eusèbe de Césarée, Gilbert de la Porrée, Gratien, Grégoire le Grand, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Hilaire de Poitiers, Hugues de Saint-Victor, Isidore de Séville, Jean Chrysostome, Jean Damascène, Jérôme, Léon le Grand, Origène, Pierre Lombard, Raban Maur, Richard de Saint-Victor, Tertullien, quelques douzaines de papes, presque autant d'hérétiques, et bien d'autres noms encore plus étranges : Albumazar, Gennade, Taraise, par exemple.

On trouve les noms des philosophes grecs suivants : Anaxagore, Aristote, évidemment, Démocrite, Empédocle, Épicure, Platon, Plotin, Porphyre, Pythagore, Simplicius, Thalès, Themistius, etc. Philosophes arabes : Avicenne, Averroès, Algazel, Avempace, etc. Philosophes juifs : Maïmonide, surtout, Avicebron, Isaac Israëli. Il cite aussi quelques grands noms de la littérature et de la science (latines et grecques) : Apulée, Aulu-Gelle, Cicéron, Galien, Homère, Horace, Macrobe, Ovide, Ptolémée, Salluste, Sénèque, Strabon, Térence, Tite-Live, Ulpien, Valère

[1] Antoine Dondaine, O.P., *Secrétaires de saint Thomas,* Editores Operum Sancti Thomæ de Aquino, Commissio Leonina, Romæ ad Sanctæ Sabinæ, 1956, p. 15-25.

Maxime, Varron, Végèce, etc. Cela suffit pour donner une idée de l'étendue de son information.

Quelques œuvres en particulier

Je ne m'attarderai pas à donner une aride classification des œuvres de Thomas d'Aquin. Le lecteur non spécialisé trouvera sûrement plus intéressant d'entendre parler de quelques-unes des œuvres majeures que ce théologien philosophe nous a laissées : *Somme théologique, Somme contre les Gentils, Questions disputées, Commentaire des Sentences,* par exemple.

La « Somme théologique »

Quand on demande à une personne de nommer un ouvrage de Thomas d'Aquin, c'est la *Somme théologique* qu'elle mentionne ; la « fameuse *Somme* », pour laquelle Alain avait « grand respect », comme il nous dit en passant [1]. On connaît cet ouvrage majeur, ou bien on ignore tout de l'œuvre. D'ordinaire, les traductions sont un signe de la valeur d'un ouvrage. Eh bien, dès le XIVe siècle, la *Somme théologique* fut traduite en grec, en arménien et en allemand, puis en chinois au XVIIe [2]. Les traductions françaises bien connues sont d'abord celle de F. Lachat, au XIXe siècle, la traduction partielle des « Éditions de la Revue des Jeunes » et la toute récente publiée aux Éditions du Cerf.

Le premier tome de la traduction signée F. Lachat a été publié à Paris, chez Vivès, en 1854 ; le seizième et dernier en 1861. Cette édition comprend le texte latin et le texte français ; elle contient, en outre, cette partie qu'on appelle *Supplément,* rédigée par un disciple de Thomas d'Aquin, qui avait laissé la *Somme théologique* inachevée, on le sait. Ce *Supplément* représente 14 p. 100 de l'édition totale, soit 1 600 pages sur 11 131. Cette traduction comporte de graves lacunes ; nous le verrons dans le chapitre suivant.

Les traducteurs des « Éditions de la Revue des Jeunes » ont commencé à remédier à la situation à partir de 1925, mais le travail n'a pas été conduit de façon systématique : une année paraissait un traité, *La tempérance,* par exemple ; une autre année, un autre, *La justice ou La prudence*. Cette collection ne contient pas le texte intégral de la *Somme théologique.*

Il a fallu attendre jusqu'en 1984 pour avoir une traduction intégrale et fidèle de la *Summa théologiæ.* Les deux premiers tomes ont paru cette année-là aux Éditions du Cerf : le premier compte 966 pages, version française seulement ; le deuxième en compte 827. Le troisième tome a paru en 1985 : 1 158 pages ; le quatrième, en 1986 : 765 pages, pour un grand total de 3 716 pages, version française seulement,

[1] Alain, *Philosophie,* Paris, P.U.F., tome II, 1955, p. 234.
[2] Angelus Walz, O.P., *Saint* Thomas *d'Aquin*, p. 220.

22,5 x 18 cm. La traduction est excellente, et on oublie l'absence du texte latin quand on passe à la caisse... Le *Supplément,* qui n'est pas de Thomas d'Aquin, n'a pas été traduit. Le titre latin de la *Somme théologique,* c'est, comme je viens de le mentionner, *Summa theologiæ* et non *Summa théologica.* Il faudrait donc traduire : *Somme de théologie* et non *Somme théologique,* comme on dit : *Traité de géométrie* et non *Traité géométrique,* mais l'usage s'est imposé.

Fabriqué au XIIe siècle, le mot latin *somma* évoque l'idée d'une synthèse bien structurée. Une somme, c'est quelque chose de concis ; on y trouve l'essentiel. Vous pensez, naturellement, aux dimensions impressionnantes de la *Summa theologiæ.* Tel est pourtant le but que se propose Thomas d'Aquin en écrivant son « résumé » de la théologie catholique. Le « prologue » de l'ouvrage mérite d'être cité *in extenso* :

> Parce que le docteur de la vérité catholique doit non seulement s'occuper des personnes qui sont avancées, mais qu'il lui appartient aussi d'instruire les débutants (d'après cette parole de Saint-Paul, I Cor. III, 1-2 : « Comme à des enfants en Jésus-Christ, je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture solide ») notre intention dans cet ouvrage est de livrer, de la manière adaptée à des débutants, ce qui concerne la religion chrétienne.
>
> Nous pensons que les débutants dans cette doctrine sont très embarrassés par les écrits des différents auteurs. Ils le sont d'abord à cause de la multitude des questions inutiles, des articles et des arguments ; ils le sont en second lieu parce que les choses qu'il est nécessaire à ces débutants de savoir ne leur sont pas enseignées selon l'ordre requis par la matière, mais selon l'ordre exigé par le commentaire d'un ouvrage ou selon l'opportunité d'un débat ; enfin, parce que les répétitions fréquentes engendrent le dégoût et la confusion dans l'esprit des auditeurs.
>
> Soucieux d'éviter ces travers et d'autres semblables, nous tenterons, confiant dans le secours divin, d'exposer, brièvement et clairement, dans la mesure où la matière le permet, ce qui concerne la doctrine sacrée.

La *Somme théologique,* c'est donc, aux yeux de Thomas d'Aquin, du « lait » pour « débutants » en théologie. Où trouver quelque chose d'aussi copieux, sinon dans le troupeau de 17 913 vaches qui fournissait le biberon de Gargantua ?

Trois paragraphes d'introduction, et, sans plus, il attaque son sujet : *PRIMA PARS* (Première partie). *Quæstio prima* (Première question). Elle porte sur la « doctrine sacrée » (théologie) et elle est divisée en dix articles. Quand Thomas d'Aquin a discontinué la rédaction de la *Somme*, il avait soulevé 512 questions, divisées en 2 669 articles.

Pour suivre la pensée de Thomas d'Aquin quand on s'aventure dans la *Somme théologique*, il faut comprendre le déroulement d'un article. Un article, c'est une

question. Les 512 grandes questions de la *Somme* sont divisées en 2 669 articles, qui sont proprement des questions : *quœritur*, on cherche, par exemple, si tout plaisir est mauvais (I-II, q. 34, art. 1).

Dans le passé et dans le présent, il se trouve des gens qui soutiennent que oui, d'autres qui soutiennent que non. Puisque la recherche de la vérité doit commencer par le doute, Thomas d'Aquin va apporter les meilleurs arguments des uns et des autres. Quand les esprits sont bien ligotés, que personne ne voit comment le maître pourra s'en sortir, ce dernier exécute le pas suivant : il répond à la question. Certains plaisirs sont bons, d'autres sont mauvais, et il explique pourquoi. Enfin, il dénoue les difficultés qui subsistent.

Les familiers des manuels censément thomistes sont en mesure de comparer. Ces manuels ne soulèvent pas des questions : ils démontrent des thèses ; ils ne suscitent pas le doute : c'est trop dangereux. S'il fallait qu'on ne parvienne pas à en dégager les auditeurs ! Le thomisme des manuels n'a plus de vigueur ; il est mort. C'est le jeune taureau débité en morceaux et bien ficelé, dont j'ai parlé dans l'introduction.

Les « Questions disputées »

Après avoir servi aux débutants le « lait » de la *Somme théologique*, il convient de parler de la « nourriture solide » que Thomas d'Aquin destine aux diplômés en théologie : c'est la doctrine des *Questions disputées.* Du point de vue doctrinal, la *disputatio* constitue le produit accompli de la pensée thomiste. C'est l'œuvre la plus riche, et on comprend pourquoi : le maître qui tenait un débat sur une question nourrissait sa plume de la manière la plus substantielle qui soit. En quelques heures, il pouvait profiter des connaissances de ses savants auditeurs. (Maintenant, nous mettons nos découvertes en fiches au lieu de les mettre en commun...)

Un article des *Questions disputées* ressemble à un article de la *Somme théologique,* mais la recherche est plus poussée. Dans la phase occupée à susciter le doute dans les esprits, à les ficeler avec les difficultés que soulève la question, Thomas d'Aquin s'en tient en moyenne à quatre arguments dans la *Somme* (les 2 669 articles en comptent un peu plus de 10 000) ; dans les *Questions disputées,* les difficultés sont soulevées à la douzaine. J'ouvre au hasard le tome II des *Questions disputées* ; je tombe sur un article qui présente quatorze arguments pour une partie de l'alternative et six pour l'autre ; total, 20 difficultés. Les auditeurs sont ficelés comme des jambons. J'en trouve un autre qui en présente seize dans un sens et dix dans l'autre ; total, 26. Il est rare d'en trouver qui en comptent moins de douze.

En chiffres, les *Questions disputées* représentent une œuvre impressionnante. Si on les plaçait dans un des plateaux de la balance, il faudrait, pour rétablir l'équilibre, déposer dans l'autre à peu près la moitié de la *Somme théologique.*

Éditée chez Marietti, la doctrine des questions disputées ordinaires fait deux gros volumes : 900 et 616 pages de 24,5 x 17 cm ; la doctrine des questions quodlibétiques en fait un de 269 pages de même format. Texte latin seulement, et en petits caractères.

Si on ajoute les *Opuscula philosophica* (Opuscules philosophiques), qui font 379 pages, chez Marietti toujours, et la *Somme contre les Gentils,* traduite en français et publiée chez Lethielleux en quatre volumes, qui totalisent 2 235 pages de 22,5 x 17 cm — texte latin et français — on a une idée de la partie de l'œuvre de Thomas d'Aquin qui ne consiste pas en « commentaires » de la Bible, d'Aristote, des *Sentences* de Pierre Lombard, etc. L'accusation : « Ces gens ne savaient faire que des commentaires » est pulvérisée. Parmi les philosophes qui n'ont pas perdu de temps à faire des commentaires, on trouve peu d'œuvres d'une telle envergure.

Le Docteur commun

Retour à la table des matières

Quand on parle de Thomas d'Aquin comme du Docteur *commun* de l'Église catholique romaine, cette épithète revêt la première signification que consigne le *Petit Robert* qui appartient à tous, comme le bien commun, comme le puits commun. Chacun a droit d'y puiser. Mais, avant de devenir le docteur commun, Thomas d'Aquin a subi des épreuves peu communes.

Du milieu du XIIe siècle jusqu'à la fin du XIIIe, une abondante littérature scientifique et philosophique, d'origine grecque, juive et musulmane (aromatisée de persane et d'indienne) déferla sur l'Occident par vagues successives. Pour la première fois, les penseurs chrétiens se trouvaient en face de l'œuvre entière d'Aristote. Jusque-là, on ne connaissait que le logicien : on était aristotélicien par la méthode, mais platonicien par la pensée.

L'Aristote qui va soulever des controverses, c'est le philosophe de la nature et le métaphysicien ; le moraliste va être facilement assimilé (même si plus tard Luther tiendra à ce qu'on le chasse quand même de l'université réformée). Le philosophe de la nature va présenter un monde observé par les seules lumières de la raison, sans l'apport de la foi. Un monde sans création, donc éternel. Le choc fut très dur, d'autant plus que certains ouvrages faussement attribués à Aristote frelataient sa pensée et qu'en outre il arrivait accompagné des commentateurs arabes.

En 1210 — Thomas d'Aquin n'est pas encore né — se tient à Paris un synode de la province ecclésiastique de Sens. Les décrets du synode condamnent quelques hérétiques, ordonnent que certains écrits soient brûlés, puis interdisent

l'enseignement des livres de philosophie de la nature d'Aristote et des commentaires arabes qui les accompagnent. L'interdiction d'enseigner est exprimée par le verbe *legere.* Il ne faut pas se méprendre : *legere,* c'est enseigner. Il n'était pas interdit de scruter Aristote en privé. Naturellement, l'interdiction piqua la curiosité.

En 1215, Innocent III charge le cardinal Robert de Courçon, son ami de jeunesse et ancien professeur de théologie à Paris, d'aller réorganiser les études. Les statuts qui sont alors promulgués réitèrent l'interdiction de 1210 en ce qui concerne Aristote. On précise un peu plus : ni les livres de philosophie de la nature ni ceux de métaphysique ne seront enseignés. Je le répète, la logique et la morale n'étaient pas visées par ces mesures.

De plus, ces mesures étaient strictement locales ; elles ne brimaient que l'université de Paris. C'est pourquoi une circulaire de publicité émanant de l'université de Toulouse, fondée en 1229, a pu chercher à y attirer les étudiants et les maîtres en leur disant que les livres d'Aristote interdits à Paris pouvaient y être enseignés.

On dit machinalement qu'au Moyen Âge la philosophie était la servante de la théologie, *ancilla theologiæ.* Mais, quand on connaît les mises en garde dont elle a été l'objet, on conclut qu'elle devait être une servante fort séduisante. Le 7 juillet 1228, par exemple, le pape Grégoire IX s'adresse aux professeurs de la faculté de théologie. Bien noter : la philosophie s'enseigne à la faculté des arts. Il les prévient contre les séductions de la philosophie, afin qu'ils n'en abusent pas en théologie. Car la théologie diffère radicalement de la philosophie : ses principes, elle les reçoit de la foi. Elle ne doit donc pas, contrairement à la philosophie, rechercher l'évidence en tout.

Malgré les interdictions de 1210 et 1215 — et peut-être à cause d'icelles — et malgré la mise en garde de 1228, Aristote gagne du terrain, car il n'était pas interdit, je le répète, de l'étudier dans le secret de sa cellule ni d'en discuter avec ceux qui en faisaient autant. Grégoire IX revient à la charge.

Le 13 avril 1231, Grégoire IX s'adresse non seulement aux professeurs de la faculté de théologie, comme en 1228, mais à ceux de la faculté des arts aussi. À ces derniers, il dit que les livres de philosophie de la nature d'Aristote, qui ont été interdits à juste titre, ne devront pas être enseignés tant qu'ils n'auront pas été examinés et purgés de tout soupçon d'erreur.

Quant aux théologiens, il les exhorte à ne pas jouer aux philosophes : *nec philosophos se ostendent,* à respecter la nature propre de la théologie, science sacrée ; à s'abreuver aux sources traditionnelles de la théologie, c'est-à-dire aux Pères de l'Église, grecs ou latins, dont on a parlé plus haut. Est-il besoin de le dire, Aristote n'est pas un Père de l'Église !

Le 23 avril 1231, Grégoire IX écrit la lettre qui crée la commission d'enquête chargée d'épurer les *libri naturales* (livres de philosophie de la nature) d'Aristote. Nos commissions d'enquête soumettent des rapports dont on ne tient pas compte ; celle-ci n'en a même pas soumis. La mort de son président et la difficulté de couper dans le texte serré d'Aristote en sont probablement les causes principales.

Jusqu'aux environs de 1240, les productions littéraires de la faculté des arts de Paris se rapportent, dans l'état actuel des recherches, aux domaines de la logique, de la morale et de la grammaire. À l'université d'Oxford, pourtant, on enseigne, depuis le début du siècle, la philosophie de la nature et la métaphysique d'Aristote. C'est un franciscain anglais, Roger Bacon, qui inaugurera cet enseignement à Paris.

Né en Angleterre, de parents fortunés, Roger Bacon fit un bref séjour à la faculté des arts d'Oxford, puis il vint étudier à Paris. Vers 1240, il obtint le grade de maître ès arts, puis il commenta, pendant quelques années, à la faculté des arts, les livres toujours interdits d'Aristote. Un tel enseignement ne pouvait passer inaperçu. Mais point de crise, car l'opinion est largement favorable à Aristote. Sans compter que les Français n'ont pas dû aimer l'ironie du franciscain anglais : « Chez nous, on enseigne ça depuis 40 ans... » Aristote est maintenant dans la citadelle et il n'en sortira plus. Personne, d'ailleurs, ne cherchera à l'en expulser.

Les choses se tassaient donc lentement, quand, en 1252, la semence de nouvelles controverses fut jetée en terre. Et c'est en 1252 que Thomas d'Aquin inaugure son enseignement à Paris. Cette année-là, la « nation » des Anglais (la faculté des arts était divisée en quatre corporations de maîtres et d'étudiants : les Picards, les Normands, les Français et les Anglais ; ceux qui n'appartenaient à aucune de ces nationalités s'affiliaient à l'une d'elles selon leur bon plaisir ; ces corporations jouissaient d'une certaine autonomie) ; la « nation » des Anglais, dis-je, publie de nouveaux statuts. Un nouvel ouvrage est mis au programme : le traité *De l'âme* d'Aristote.

Ce geste, banal en soi, est lourd de conséquences, car il amène les professeurs à utiliser le commentaire qu'en a fait le philosophe arabe Averroès (1126-1198), dont certaines positions philosophiques sont tout à fait incompatibles avec la pensée chrétienne. Mais la dialectique savante et subtile d'Averroès va mystifier plus d'un professeur.

L'initiative prise en 1252 par la corporation des Anglais ouvrait la porte à plus d'ouvrages d'Aristote chez plus de « nations ». Le 19 mars 1255, c'est la faculté des arts tout entière qui promulgue de nouveaux statuts. Toutes les œuvres connues d'Aristote sont mises au programme et donc imposées à toutes les « nations ». On ne signale aucune réaction : les idées avaient fait leur petit bonhomme de chemin. L'ancienne école des arts libéraux (trivium : grammaire, rhétorique et dialectique ; quadrivium : arithmétique, géométrie, musique et astronomie) va devenir une véritable faculté de philosophie.

La condamnation de 1270

L'utilisation des œuvres d'Averroès va donner naissance à un courant que les historiens appellent « l'aristotélisme hétérodoxe ». La figure de proue de ce courant est un maître ès arts, du nom de Siger de Brabant, né vers 1240 et mort assassiné, par son secrétaire devenu presque fou, entre 1281 et 1284, semble-t-il. Siger avait subi un procès en cour de Rome ; il avait été condamné, et on l'avait retenu à la curie pour avoir à l'œil ce maître récalcitrant.

Le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamne treize erreurs et excommunie les coupables. En voici quelques-unes : le monde est éternel ; il n'y a donc pas eu de premier homme ; il n'y a qu'une seule âme intellective pour tout le genre humain ; l'âme se corrompt avec le corps, elle ne lui survit donc pas ; l'homme veut nécessairement tout ce qu'il veut ou choisit ; bref, il n'est pas libre, etc.

La liste qu'on lui avait soumise pour condamnation comprenait quinze erreurs et non treize. Tempier laissa tomber les deux dernières, car elles visaient directement l'enseignement de Thomas d'Aquin, et il ne croyait pas prudent de s'attaquer à un maître aussi populaire.

La condamnation du 7 mars 1277

L'accalmie produite par la condamnation de 1270 a été de courte durée. Le courant de pensée momentanément éclusé reprend bientôt son cours tumultueux. Les professeurs de la faculté des arts soutiennent qu'ils sont des philosophes et non des théologiens — tout à fait juste ; qu'ils marchent à la lumière de la raison et non à celle de la foi ; qu'ils ne doivent accepter que ce qui est évident à la raison — fort bien, mais nous verrons, par les propositions condamnées, quelle faute ils ont commise dans l'exercice de leur métier de philosophe.

Averti de la situation qui prévaut à Paris, le pape Jean XXI demande à Étienne Tempier, toujours évêque de Paris, de mener une petite enquête à la faculté des arts. Emporté par son zèle ou estomaqué par ce qu'il découvre, il condamne de sa propre autorité 219 propositions qui y sont enseignées. Le pape n'en est sûrement pas choqué puisqu'il lui demande, le 28 avril 1277, de pousser son enquête jusqu'en théologie. Mais Jean XXI décède, et l'enquête n'a pas lieu.

Le père Mandonnet, O.P., écrit à ce sujet : « Etienne Tempier et les maîtres séculiers de la Faculté de théologie saisirent l'occasion de prendre leur revanche contre l'école dominicaine en englobant dans la même réprobation les doctrines de Siger de Brabant et celles de Thomas d'Aquin. » La condamnation frappe le 7 mars,

anniversaire de la mort de Thomas d'Aquin. [1] » Mandonnet ne voit pas là un innocent effet du hasard.

Fernand Van Steenberghen dira de ce geste qu'il est le « dénouement brutal et trop violent d'une crise dont les premiers symptômes se sont manifestés dès 1210 — crise de l'intelligence chrétienne, ébranlée par l'irruption massive du savoir païen [2] ». Il fallait donc parcourir rapidement le chemin tortueux qui va de 1210 à 1277.

Pendant cette année 1277, avant ou après la condamnation du 7 mars, les historiens ne sont pas sûrs, Albert le Grand se fit conduire, à dos d'âne, de Cologne à Paris — un aller et retour d'environ mille kilomètres — afin de retenir, si possible, le bras des censeurs. Il eut moins de chance que l'ange avec Abraham. Il rentra à Cologne complètement brisé. Jusqu'à sa mort, en 1284, il refusa de voir qui que ce soit ; même son bon ami, l'archevêque de Cologne, ne put franchir son seuil. Un jour que ce dernier frappait avec insistance à la porte du vieux maître, il entendit une voix éteinte répondre : « Albert n'est plus là. »

Examen de quelques propositions condamnées

Comme il s'agit d'un conflit entre théologiens et philosophes, il est intéressant d'entendre les propos tenus par ces derniers sur les premiers. La proposition 183 se lit comme suit : « Les propos des théologiens reposent sur des fables » ; 181 : « Il y a des fables et des erreurs dans la religion chrétienne comme dans les autres » ; 182 : « On ne sait rien de plus quand on sait la théologie » ; 154 : « Les sages de ce monde, ce sont les philosophes seulement » [et non les théologiens] ; 180 : « La religion chrétienne empêche de s'instruire » ; 172 : « On atteint le bonheur en ce monde et non dans un autre. »

Devant semblables affirmations, Étienne Gilson a cette réflexion : « On croirait entendre, non pas même Fontenelle, toujours si prudent en ses propos, mais Voltaire lorsqu'il est sûr de l'impunité [3]. » En un mot, on a déjà là rien de moins que la négation de l'ordre surnaturel. Voilà qui est stupéfiant pour tous ceux qui nourrissaient l'idée d'un Moyen Âge débordant de foi, totalement docile à toutes les directives émanant de l'autorité religieuse. Et ce sont des gens d'Église qui enseignent ces énormités, car les professeurs de la faculté des arts de l'université de Paris ne sont pas des laïcs.

Plusieurs propositions condamnées portent sur la morale. L'une d'elles (170) place le bien de l'homme uniquement dans la vie intellectuelle. Les valeurs morales

---

1 Pierre Mandonnet, O.P., *Siger de Brabant* et l'averroïsme latin au XIIIe siècle, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, tome I, 1911, p. 214 et 231

2 Fernand Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle* p. 486.

3 Étienne Gilson, La *Philosophie* au *Moyen Âge* p. 559.

justice, courage, tempérance) sont donc exclues. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de la proposition 205 : « La fornication simple, c'est-à-dire entre deux personnes libres, n'est pas un péché. » Ni de la proposition 206 : « Le péché contre nature, par exemple, l'abus dans les relations sexuelles, quoiqu'il soit opposé à la nature de l'espèce, n'est pas opposé à la nature de l'individu. » Ni, enfin, de la proposition 210, qui déconseille l'abstinence de tout acte charnel.

Dans quelle mesure cette condamnation atteint-elle Thomas d'Aquin ? Selon Roland Hissette, les thèses qui, dans son *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277,* portent les numéros suivants : 10, 27, 42, 43, 46, 53-55, 110, 142, 166 et 187, atteignent, on n'en peut douter, l'enseignement de Thomas d'Aquin. (Comme il serait trop long de résumer ici de façon honnête l'essentiel de leur objet, je renvoie à l'ouvrage de Roland Hissette ceux qui ont de la curiosité pour ces matières.) Mais, précise Hissette, dans la plupart des cas, on retrouve les mêmes idées dans les écrits des professeurs de la faculté des arts. Et comme la condamnation de 1277 faisait suite à une enquête menée à la faculté des arts, et non à la faculté de théologie, où enseignait Thomas d'Aquin, on peut croire que les censeurs ne le visaient pas directement [1].

Réactions et conséquences

On peut supposer charitablement qu'Étienne Tempier n'avait d'autre intention que de protéger ses ouailles. D'ailleurs, son geste n'avait qu'une portée locale. Mais, « vu la gravité du péril doctrinal que représentait l'aristotélisme hétérodoxe, on s'attendrait à voir interdire en d'autres milieux universitaires les erreurs les plus flagrantes des partisans de Siger de Brabant [2] ». À notre grand étonnement, ce sont des thèses thomistes qui furent censurées à Oxford. Qui plus est, par un dominicain, Robert Kilwardby, alors archevêque de Cantorbéry. Pour lui, comme pour Thomas d'Aquin, l'amour de la vérité l'emportait sur l'amitié... *Amicus Socrates, sed magies amina veritas* (je suis l'ami de Socrate, mais la vérité m'est encore plus amie).

Mandonnet flaire une entente entre l'évêque de Paris, Étienne Tempier, et l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, O.P. Tempier veut faire porter là-bas une condamnation risquée à Paris à cause du prestige dont jouissait Thomas d'Aquin. Mandonnet invoque la quasi-simultanéité des deux condamnations (le texte de la deuxième devait être déjà prêt le 7 mars), leur caractère complémentaire et le fait que Kilwardby songea à faire approuver à Paris la condamnation d'Oxford [3].

---

[1] Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris Le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires, Paris, Vander-Oyez, S.A., 1977, p. 316.

[2] Fernand Van Steenberghen, La *Philosophie au* XIII *siècle*, p. 488

[3] Pierre Mandonnet, O.P., *Siger de Brabant*, I, p. 233-234.

Le franciscain jean Peckham va renouveler, le 29 octobre 1284, la condamnation de son prédécesseur dominicain. Le même Jean Peckham va recommencer le 30 avril 1286. Cette fois, il dénonce huit propositions thomistes, relatives surtout à l'unicité de la forme substantielle. Peckham avait encore fraîches à l'esprit les luttes que s'étaient livrées les écoles dominicaine et franciscaine lors du deuxième séjour de Thomas d'Aquin à Paris. Guerroyant sous la bannière franciscaine, Peckham avait, « par ses paroles déclamatoires et exaltées », incité Thomas d'Aquin à sortir de ses gonds, mais, dit un témoin, frère Thomas ne cessa de lui répondre avec humilité et douceur [1].

Au lendemain des condamnations du 7 et du 18 mars 1277, un franciscain d'Oxford, Guillaume de la Mare, se met au travail. Il va passer au crible quelques ouvrages de Thomas d'Aquin pour en extraire les erreurs et les publier ensuite en un opuscule intitulé *Correctorium fratris Thomæ* (un *corrector,* c'est une personne qui corrige ; le *correctorium,* c'est le résultat de la correction) ; on peut donc traduire : *Le « corectoire » du frère Thomas.* Guillaume de la Mare avait aligné 75 erreurs tirées des deux premières parties de la *Somme théologique* ; 24 erreurs tirées des *Questions disputées* ; 9 tirées des *Questions quodlibétiques* et 9, du premier livre du *Commentaire des Sentences.*

Cet ouvrage devint le vade-mecum des adversaires de Thomas d'Aquin. Le chapitre général des franciscains, réuni à Strasbourg en 1282, en fera le contrepoison officiel des « erreurs » de Thomas d'Aquin. Le même chapitre avait décidé que la *Somme théologique* ne serait mise entre les mains des professeurs de théologie qu'accompagnée des corrections du maître d'Oxford, à moins qu'il ne s'agisse de professeurs remarquablement intelligents : *nisi apud lectures notabiliter intelligentes,* et donc en mesure de déceler les erreurs subtiles.

La riposte ne tarda pas à venir. Le *corrector* devint le *corruptor,* les corrections devinrent des corruptions. Les dominicains écrivirent donc des *Corectorium corruptorii* (« correctoire » du « corruptoire »). Leurs auteurs étant peu connus, on désigne ces correctoires par le premier mot, l'*incipit,* comme dans le cas des encycliques : *Humanæ vitæ, Rerum novarum,* etc. Le correctoire *Quare* est le plus intéressant, car il réfute toutes les attaques de Guillaume de la Mare en donnant l'attaque et la réponse. Ceci explique sans doute pourquoi il eut les honneurs de l'impression.

Le « Docteur commun »

Le père Mandonnet nous dit que les dominicains ne tinrent aucun compte des condamnations de Paris et d'Oxford, en vigueur, de toute façon, dans ces seuls diocèses [2]. Dès 1278 — un an après les condamnations — un chapitre général tenu

[1] *Ibid.*, p. 99-100.
[2] *Ibid.*, p. 237.

à Milan entreprend des démarches pour que Thomas d'Aquin soit reconnu comme le docteur officiel des Prêcheurs. L'année suivante, un chapitre tenu à Paris, lieu même de la grande condamnation, milite dans le même sens.

Au début du XIVe siècle — Walz précise : dès 1312 — on lui décernera à Paris le titre de *commun doctor* (docteur commun), à cause de la clarté de sa doctrine, qui transcende, tant en philosophie qu'en théologie et en toute autre matière, celle de tous les docteurs modernes [1]. C'est ce titre, vieux de six siècles, que Pie XI a repris dans *Studiorum ducem.*

Le « docteur commun » va être canonisé le 18 juillet 1323. On n'est pas déclaré saint pour avoir soutenu, envers et contre tous, que l'âme humaine spirituelle est la forme substantielle unique du composé humain, mais, en milieu catholique, la canonisation d'un auteur ne dessert pas ses positions philosophiques ! Et il est passionnant de voir comment l'humain et le divin se sont épaulés pour mener à terme l'aventure de cette canonisation.

Le pape Jean XXII — alors installé à Avignon — propose à l'ordre des Prêcheurs, qui venait d'essuyer de violentes tempêtes, de canoniser l'un de ses fils. Une lettre de Jacques II d'Aragon confirme la proposition papale : « Le Seigneur Pape offrit de canoniser celui que les Pères proposeraient [2]. » La cause de Raymond de Penafort avait déjà été introduite. On décida de faire attendre Penafort pour hisser d'abord Thomas d'Aquin sur les autels.

Le père Walz écrit : « Des motifs politiques aussi bien que religieux inclinèrent ce pape français à accueillir avec faveur un projet qui concernait un sujet des rois angevins. Lorsque Dieu veut glorifier ses saints, il n'hésite pas à tirer parti de toutes les circonstances propices [3]. » Avignon n'appartenait pas à la France, mais aux comtes de Provence, rois de Sicile et de Jérusalem. On se souvient du « grand boeuf muet de Sicile ».

En 1317, Milan, Florence, la Lombardie et la Toscane sont en lutte ouverte avec le pape. Naples, qui appartient au royaume de Sicile, est la seule alliée sur laquelle le pape puisse compter. Les deux dominicains qui s'amènent à Avignon sont munis de lettres de Marie d'Anjou, reine de Sicile. « Aide-toi, le ciel t'aidera. » D'ailleurs, Jean XXII ne cache pas que c'est à la demande de la veuve de Charles II d'Anjou, roi de Sicile, de nombre de ducs et de comtes, ainsi qu'à la prière des maîtres et des étudiants de l'université de Naples qu'il fait ouvrir l'enquête en vue de la canonisation de Thomas d'Aquin. Le 18 juillet 1323, le pape Jean XXII procéda à la canonisation de Thomas d'Aquin, en présence du roi et de la reine de Naples, d'un grand nombre de prêtres séculiers et de membres des ordres religieux, de plusieurs

[1] *Ibid*., p. 238, note 1.
[2] Ch.-D. Boulogne, O.P., *Saint Thomas d'Aquin*, p. 211-212.
[3] AngelusWalz, O.P., *Saint Thomas d'Aquin*, p. 211.

notables, dont Thomas de San Severino, neveu de Thomas d'Aquin, et d'une multitude de fidèles.

Les prises de position des papes en faveur de Thomas d'Aquin ont commencé du vivant même de ce dernier, avec Alexandre IV (1254-1261) et se sont succédé sans interruption jusqu'à Jean-Paul II. Il fallait un livre pour les relever toutes. Le père Berthier, O.P., l'a écrit : *Sanctus Thomas Aquinas* « *doctor communis* » *Ecclesiœ.* Voici quelques-unes des plus significatives.

En 1346, Clément VI demande aux dominicains de ne s'écarter en rien de la doctrine enseignée par Thomas d'Aquin. Ils le firent à tel point que Benoît XV leur décerna cet éloge, que Pie XI fait sien dans *Studiorum ducem* : « Cet ordre mérite d'être loué non pas tant parce qu'il a été la famille du Docteur angélique, que parce que, dans la suite, il ne s'est jamais écarté de sa doctrine de l'épaisseur d'un ongle. » En 1567, Pie V, un pape dominicain, proclame Thomas d'Aquin docteur de l'Église. En 1594, Clément VIII demande aux jésuites d'adhérer, eux aussi, à la doctrine de l'Aquinate. En 1879, Léon XIII publiait *Æterni Patris* pour « remettre en vigueur l'admirable doctrine de saint Thomas d'Aquin et rendre à cet enseignement son ancien lustre. »

En 1974, à l'occasion du septième centenaire de la mort de Thomas d'Aquin, Paul VI adressait au maître général de l'ordre des Prêcheurs une lettre qui commençait par ces mots fort élogieux : « Lumière de l'Église et du monde entier, comme on l'a justement proclamé, saint Thomas d'Aquin ... » «... souvent, dit-il, la défiance ou l'aversion à l'égard de saint Thomas provient d'une approche superficielle et occasionnelle et, en certains cas, d'une absence complète de lecture directe et d'étude de ses œuvres. »

Dernier témoignage : l'allocution de Jean-Paul II lors de la clôture de l'année du centenaire de l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII. « Depuis le début de mon pontificat, je n'ai jamais laissé passer une occasion propice sans rappeler la sublime figure de saint Thomas d'Aquin [...]. » « L'Église a donné sa préférence à la méthode et à la doctrine du Docteur angélique. » Le pape rappelle que « saint Thomas a toujours prêté une respectueuse écoute à tous les auteurs, même quand il ne pouvait partager entièrement leurs opinions ; même quand il s'agissait d'auteurs préchrétiens ou non chrétiens [...]. » Enfin, « saint Thomas a tracé une voie qui peut et doit être poursuivie, adaptée à nos temps sans en trahir ni l'esprit ni les principes fondamentaux, mais en tenant compte également des conquêtes scientifiques modernes. »

Ces quelques témoignages prouvent suffisamment que Thomas d'Aquin est le docteur préféré de l'Église catholique romaine. Tout catholique respectueux des directives papales devrait avoir la curiosité d'aller jeter un coup d'œil dans une œuvre de l'Aquinate. L'œuvre même, comme disait Paul VI et, selon le conseil

d'Alain : « Boire dans le creux de sa main, non point dans une coupe empruntée [1]. » L'œuvre même et non un quelconque manuel censément thomiste.

***

Quand on ferme une bonne biographie de Thomas d'Aquin, on s'imagine que ce Napolitain du Moyen Âge doit être très populaire. Plusieurs traits le rendent on ne peut plus sympathique. Il a cherché passionnément la vérité ; aucun auteur n'était évincé de ses débats. Il a mis en « questions » les énoncés les moins contestés. Sans les excès de langage des polémistes, il a fait l'exégèse des lieux communs. Il a troublé, il a fait douter, bien avant Descartes : « Qui veut chercher la vérité doit commencer par bien douter. »

Sympathique pour avoir travaillé comme un forçat : vingt mille pages en vingt ans ; une moyenne de mille pages par année. Il s'est littéralement vidé à la tâche, abandonnant la plume à 49 ans et souhaitant en finir le plus tôt possible avec la vie, dont il avait tiré un tel parti, mais qui venait subitement de perdre son sens humain.

On mesurait la place qu'il occupait dans les programmes des facultés de théologie et de philosophie. La réalité est quelque peu différente. C'est le moins qu'on puisse dire. Les étudiants en théologie avouent qu'on ne parle à peu près pas de Thomas d'Aquin dans leur faculté ; en philosophie, on n'en parle plus. Que s'est-il passé ? Quelles sont les raisons du discrédit qui frappe Thomas d'Aquin ? Ce sera l'objet du chapitre suivant.

---

[1] Alain, *Propos sur l'éduction,* p. 98.

Chapitre 2

Les causes des nausées

Retour à la table des matières

Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers, écrivait saint Paul aux Philippiens. Comme nous l'avons vu dans le chapitre premier, l'Église a formulé un souhait quelque peu semblable à l'endroit de Thomas d'Aquin, mais en vain. Au nom de Thomas d'Aquin, la plupart des genoux fléchis devant Descartes, Kant, Marx ou Sartre se détendent comme des ressorts d'acier trempé. Son nom provoque souvent des sourires chargés de pitié et de mépris. Il suffit à certaines gens de voir le nom de Thomas d'Aquin dans un livre pour qu'ils le ferment aussitôt et s'en débarrassent avec une moue de dédain. Les étudiants que j'ai mis en contact avec les textes mêmes de Thomas d'Aquin m'ont souvent demandé de leur expliquer l'attitude de ces gens.

« Les chiens aboient après ceux qu'ils ne connaissent pas », leur ai-je d'abord lancé à la suite d'Héraclite d'Éphèse (Ve siècle avant notre ère). On prend des airs de mépris, mais, en réalité, on ignore. Thomas d'Aquin partage sur ce point le sort de bien d'autres penseurs. Dans *La Conception de l'homme chez Marx*, Erich Fromm donne l'exemple de Karl Marx, dont bien des gens se posent en spécialistes [partisans ou adversaires] sans en avoir jamais lu une ligne. Voici des causes probables de ce mépris.

Thomas d'Aquin appartient au Moyen Âge

Retour à la table des matières

Dès qu'il s'agit de quelque chose de dépassé, d'aucunement « in », on le qualifie de *moyenâgeux.* S'agit-il d'un comportement qui étonne, on se justifie en disant qu'on n'est plus au Moyen Âge. C'est devenu un véritable tic de langage. Il faut lire peu et écouter encore moins pour ne pas capter chaque semaine l'une ou l'autre de ces expressions. Les gens qui les emploient — cultivés, d'ordinaire — seraient bien embarrassés si on leur demandait de circonscrire cette immense poubelle du monde prétendument évolué qu'est devenu le Moyen Âge.

L'expression « Moyen Âge » désigne le millénaire qui débute avec la chute de l'Empire romain d'Occident (476) et se termine vers le milieu du XVe siècle (certains disent 1453 : fin de l'Empire romain d'Orient ; d'autres, 1457 : invention de l'imprimerie ; d'autres, 1492 : découverte de l'Amérique). Les dates des manuels scolaires marquent seulement des zones frontières. De plus, il ne suffit pas de situer le Moyen Âge dans le temps ; il faut également le situer dans l'espace : il n'y a pas eu de Moyen Âge en Chine ni en Russie. Il y a eu Moyen Âge là où il y a eu Renaissance : au XIVe siècle en Italie ; au XVe et au XVIe ailleurs en Occident. L'expression « Moyen Âge » doit évoquer le territoire que recouvrait l'Empire romain d'Occident : Italie, Allemagne, France, Espagne, Belgique, Angleterre, en gros.

Après l'effondrement de l'Empire romain d'Occident, une nouvelle « civilisation » se développe, que les gens de la Renaissance, d'abord, vont juger très sévèrement, d'où l'expression péjorative de « moyen âge ». Pour eux, c'était plutôt une barbarie qu'une civilisation ; c'était un gouffre qui les séparait de l'ancienne civilisation gréco-romaine. Ils comparaient, par exemple, le latin de Thomas d'Aquin et celui de Cicéron. Quel est le meilleur ? Pour l'enseignement, le latin de cuisine de l'Aquinate est peut-être un bon instrument ; celui de Cicéron est sans doute meilleur pour la rhétorique. Mais Thomas d'Aquin connaît un autre latin ; poète à ses heures, il l'utilise pour composer des hymnes comme le *Lauda Sion,* le *Pange lingua* et quelques autres qu'on lui attribue. Une Madone ne ressemble pas à une Vénus. Pour la prière, c'est peut-être préférable. Les esthètes trouveront qu'un crucifix, c'est moins beau que le David de Michel-Ange. (Dans les cellules des moniales, face au prie-Dieu...) Certains parlent de ce « millénaire pendant lequel l'humanité a cessé de penser » pour s'en remettre aveuglément aux autorités.

Le mépris du Moyen Âge n'a pas épargné Thomas d'Aquin. C'est un médiéval, donc il ne vaut rien. « Qu'est-ce qui peut sortir de bon de Nazareth ? » Qu'est-ce qui peut sortir de bon du Moyen Âge ? Il s'ensuit qu'on enjambe ce millénaire sans se poser de questions. Cela donne des choses comme cette histoire de la morale, écrite récemment par un professeur d'université, dont un ami voulait me faire profiter. Je jette un coup d'œil sur la table des matières : le millénaire du Moyen Âge a été escamoté. Ou encore ce professeur, nullement allergique au Moyen Âge pourtant, mais qui oublie la conception médiévale dans un cours sur les différentes conceptions de l'être humain.

L'Église catholique lui a refilé ses « ennemis »

Retour à la table des matières

L'Église catholique romaine a fait de Thomas d'Aquin son philosophe et son théologien officiels ; elle lui a décerné des louanges excessives et, par surcroît, l'a mis au nombre des saints. Les gens qui n'aiment pas trop l'Église — ils sont légion — en concluent que Thomas d'Aquin doit être à son image et à l'image qu'ils se font d'un saint canonisé. Quelle image ? Je n'ai pas sur ma palette les couleurs nécessaires pour peindre ce portrait. D'ailleurs, même si je les avais, je n'oserais pas. Je vais donc m'adresser à un monseigneur de cette Église, l'éminent médiéviste qu'est Fernand Van Steenberghen.

Dans son *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale,* il écrit : « La centralisation administrative et le contrôle de l'enseignement sous toutes ses formes par les organes romains et, en particulier, par le Saint-Office, ont atteint leur paroxysme sous le pontificat de Pie XII ; l'encyclique *Humani generis,* promulguée le 12 août 1950, a marqué le sommet des interventions doctrinales du Saint-Siège ; elle a été précédée et suivie de plusieurs condamnations du Saint-Office, que tous aujourd'hui jugent malencontreuses et injustes, tant pour le fond que pour la forme ou la procédure ; ces condamnations visaient des personnalités éminentes, dont plusieurs ont joué un rôle de premier plan au récent concile [1]. »

Quand l'Église a pris position sur certaines questions, beaucoup de gens — des fidèles et des « infidèles » — ont dit : « Ce discours est trop dur. » Tous ceux qui ont lu l'Évangile saisissent l'allusion. Jésus clame : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang possède la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » « Beaucoup » de ses disciples trouvèrent ce discours trop dur et se retirèrent. La

[1] Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie* médiévale, Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1974, p. 222.

situation s'est reproduite à maintes reprises au cours de l'histoire. Les victimes peuvent se passer de mes exemples.

L'Église a desservi Thomas d'Aquin en lui décernant des louanges que les mécréants n'ont pas été les seuls à trouver excessives. En voici quelques exemples, choisis entre mille.

Pendant le consistoire qui a précédé la canonisation de Thomas d'Aquin, Jean XXII a prononcé les mots suivants, d'une précision mathématique plutôt rare dans la bouche des papes : « Il a éclairé davantage l'Église que tous les autres docteurs ; en un an, on apprend plus dans ses livres que pendant toute une vie dans ceux des autres. » Six siècles plus tard, Pie X reprendra cet éloge à son compte dans son motu proprio du 29 juin 1914, *Doctoris angelici.* Pie XI fera de même dans l'encyclique *Studiorum ducem* dont j'ai déjà parlé. Si on applique ce principe à quelque docteur, on doit conclure qu'une personne apprend plus en un an dans Thomas d'Aquin que pendant toute une vie dans saint Augustin... Les spécialistes de saint Augustin ne sont pas les seuls à sourire.

Autre exemple. L'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII voulait remettre en vigueur la doctrine de Thomas d'Aquin. Le pape n'hésite pas à dire que, par sa méthode, qui consiste à dégager les principes fondamentaux, Thomas d'Aquin « est arrivé à ce double résultat de repousser à lui seul toutes les erreurs des temps antérieurs et de fournir des armes invincibles pour dissiper celles qui ne manqueront pas de surgir dans l'avenir ». De là à dire qu'on trouve chez Thomas d'Aquin « la solution à toutes les questions possibles », il n'y a qu'un pas. Il a été franchi.

Mon dernier exemple est tiré du motu proprio de Pie X, évoqué il y a un instant, *Doctoris angelici.* Pie X rappelle une lettre qu'il avait adressée aux évêques et aux maîtres généraux des ordres religieux, le 1er septembre 1910. À propos de la philosophie qui doit constituer le fondement des études sacrées, il précise : « Nous entendons surtout celle qui nous a été léguée par saint Thomas d'Aquin. » Le mot « surtout » a été mal compris. Pie X doit clarifier sa pensée : « Or, il s'est trouvé, parce que Nous avions dit en cet endroit qu'il fallait « surtout » suivre la pensée de Thomas d'Aquin, sans dire qu'il fallait la suivre « uniquement », que plusieurs se sont persuadés qu'ils obéissaient à notre volonté, ou à tout le moins qu'ils ne lui étaient pas contraires, s'ils prenaient indistinctement, pour s'y tenir, ce que tel autre des docteurs scolastiques a enseigné en philosophie, bien que ce fût en opposition avec les principes de saint Thomas. Mais en cela ils se sont grandement trompés. »

Enfin, en le canonisant, l'Église a reconnu en lui le saint. Ce titre évoque une conformité encore plus grande de goûts, d'attitudes et de pensée avec cette institution. Les « rationalistes » qui détestent l'Église vont se méfier davantage de Thomas d'Aquin que d'Abélard. On pourrait penser que les philosophes sont raisonnables, surtout les « rationalistes », mais tel n'est pas le cas : ils sont très

émotifs. Quand ils examinent un énoncé pour savoir s'il est vrai, ils s'enquièrent de son auteur : son pays, son costume, son parti politique, son statut dans l'au-delà, etc.

Non seulement Thomas d'Aquin est médiéval, frère prêcheur et catholique romain, mais encore il est un saint canonisé. L'auréole en philosophie, c'est pire que la couronne d'épines. (En parodiant Molière, on pourrait dire : « Cachez ce saint que les philosophes ne sauraient voir. ») Il était difficile de s'imaginer que le saint penseur officiel de ces gens pouvait être moins sombre, accepter la discussion sur n'importe quel sujet, dire que la conscience d'un chacun, comme nous le verrons, oblige plus que les préceptes des prélats.

Les traducteurs

Retour à la table des matières

Thomas d'Aquin, on le sait, a écrit son œuvre en latin. Mais il aurait été stupéfié, lui qui, ne sachant pas le grec, a travaillé sur des traductions d'Aristote, qu'on soutienne « sans rire, dans certains milieux thomistes et jusque dans des actes officiels de la Congrégation des études, que la philosophie scolastique était indissolublement liée au latin, à tel point qu'il ne fallait pas seulement l'étudier sur la base des textes latins (ce qui est parfaitement justifié du point de vue de la méthode historique), mais *l'enseigner* en latin, l'*apprendre* en latin, la *discuter* en latin [1] ». On sait que cela s'est fait au Québec du XXe siècle avancé.

Il n'est pas facile de traduire un texte. On connaît l'aphorisme italien : *Traduttore, traditore* (traducteur, traître). Le traducteur trahit facilement et sans mauvaise intention la pensée de l'auteur du texte qu'il cherche à déchiffrer. Pascal nous en fournit une première raison, que j'ai invoquée plus haut pour la lecture d'un texte, mais qui vaut tout aussi bien pour sa traduction : « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois [2]. » Bref, sans mauvaise intention, le traducteur fait aisément dire au texte ce qu'il aimerait que le texte proclame. Une deuxième raison tient au fait qu'il ne suffit pas de connaître parfaitement une langue pour être en mesure de traduire un texte de philosophie : un peu de latin et beaucoup de philosophie donnent de meilleurs résultats que beaucoup de latin et peu de philosophie.

Voyons quelques exemples du traitement que les traducteurs ont fait subir aux écrits de Thomas d'Aquin. J'en prends d'abord dans la traduction de la *Somme théologique* de F. Lachat. Le seizième et dernier tome contient une table analytique.

---

[1] Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, p. 227.
[2] Pascal, *Pensées,* 64, p. 64.

Il est amusant d'y jeter un coup d'œil. Par-ci par-là, on aperçoit des mots latins. Ils ont un lien de parenté : le sexe. Par exemple, je vois *semen,* semence. Dix idées de Thomas d'Aquin sur ce sujet n'ont pas été traduites en français. Il en est de même pour *stuprum sodomisa,* etc. Mais la perle, selon moi, se trouve au mot *pudicité.* Il est en français, d'accord, mais la définition qui en est donnée commence en français pour se terminer en latin... La voici : « Le nom de pudicité vient de *pudere*, avoir honte *et est præcipue circa signa venereorum, castitas vero circa venerea.* La pudicité est mise en relation avec la chasteté, *castitas.* La chasteté porte sur les *venerea,* c'est-à-dire l'union des sexes, *commixtio carnalis* ou *commixtio venerea* ; la pudicité porte sur l'acte sexuel lui-même, mais surtout sur les gestes qui l'entourent : regards, baisers, touchers, attitudes, etc. Quand Thomas d'Aquin dit, tout simplement, que la pudicité concerne, *respicit* Lachat traduit : « réprime » ; quand Thomas d'Aquin dit que la chasteté concerne davantage l'union sexuelle elle-même, Lachat traduit : « La chasteté réprime les plus grossiers de ces plaisirs [1]. »

Cette pudeur n'a pas été l'apanage des seuls traducteurs du XIXe siècle. En 1928, le père J.-D. Folghera, O.P., publie, dans la collection des « Éditions de la Revue des Jeunes », une traduction du traité de la tempérance de la *Somme théologique.* Les choses vont grand train jusqu'à la page 253. À partir de là, le bon père ne traduit plus : il vient de perdre son latin... En bas de page, il cherche à rasséréner son lecteur : « On comprendra qu'en raison des délicates matières traitées en cette question 154, nous n'en donnions pas la traduction française [2]. »

Quelles sont donc ces « délicates matières » ? La question 154 est divisée en douze articles, coiffés du titre suivant : *De partibus luxuriæ.* La préposition *de* signifie « au sujet de » ; il y sera donc question des « parties » de la luxure, c'est-à-dire des espèces de luxure. En philosophie, le genre (en l'occurrence la luxure) est considéré comme un tout dont les espèces sont les parties. Par exemple, triangle est un genre dont les espèces sont isocèle, équilatéral et scalène.

Dans le premier article, Thomas d'Aquin distingue six espèces de luxure : la fornication simple (quand les partenaires, de sexe différent, sont libres, c'est-à-dire non mariés), l'adultère, l'inceste, le stupre (séduction sans violence d'une vierge sous la garde des parents ; le Code *criminel* parle du stupre en ce sens, mais le *Petit Robert* en donne une définition fort vague), le rapt (stupre accompagné de violence), et enfin le vice contre nature.

Après avoir traduit cet article, Lachat écrit en note, pour calmer les latinistes, qui ont vite décelé la supercherie : « Nous n'avons traduit que ce qui était nécessaire à l'intelligence des articles suivants. » Selon son habitude, en matière délicate, il ne

1 *Somme théologique, II-II,* q. 151, art. 4.
2 La *tempérance,* traduction par J.-D. Folghera, O.P., Éditions de la Revue des Jeunes, 1928, p. 253.

traduit pas tout et, ce qu'il traduit, il le traduit à sa façon, comme nous savons déjà et saurons de mieux en mieux.

À l'article 12, Thomas d'Aquin reparle de la fornication simple et il affirme qu'elle est *minima inter species luxuriæ.* Lachat traduit : « la moins criminelle des espèces de luxure ». L'adjectif *minima,* la plus petite, la moindre, est rendu par « la moins criminelle ». Autre exemple. L'article 8 porte sur l'adultère. Thomas d'Aquin en donne d'abord la définition étymologique : *adulterium* signifie, selon lui, *accessus ad alienum torum,* c'est-à-dire accès à un lit étranger. Lachat y a vu « une souillure de la couche d'autrui ».

Les articles 11 et 12 portent sur les vices contre nature. Pour Thomas d'Aquin est naturelle l'union de deux sexes humains opposés. Dans certains cas, cette union peut inciter les oiseaux à se cacher pour mourir ou les anges à se voiler le visage, mais l'union n'en est pas moins naturelle. À l'article 11, il distingue et définit les vices contre nature. Lachat ne fait que les nommer : mollesse, bestialité, sodomie et monstruosité. Bestialité et sodomie, c'est du connu, mais que peut bien être la mollesse ? Lachat dit en note : « On trouvera dans le texte latin l'explication de ces différents noms. » Encore une fois, il n'a pas osé traduire.

La « mollesse » vous intrigue ? Elle m'a intrigué aussi. La « mollesse » comme espèce de luxure contre nature, c'est l'éjaculation obtenue sans union de sexes. Certains, dit Thomas d'Aquin, appellent cette faute du nom de *mollities.* Tout le monde a compris qu'il s'agit de la bonne vieille masturbation, mais je me demande ce qu'un confesseur aurait imaginé d'un pénitent qui se serait accusé d'une demi-douzaine de « mollesses ». Et la « monstruosité » ? Pour savoir ce que Lachat a voulu rendre par ce mot, il faut recourir au texte latin. Thomas d'Aquin vient de distinguer trois façons d'enfreindre l'ordre naturel. Ces trois façons ont un nom bien précis et bien connu. La quatrième n'en a pas. Elle consiste dans l'usage d'un instrument non approprié ou dans des manières « monstrueuses et bestiales » de procéder. Lachat a forgé un nom à cette grappe de péchés à partir d'une épithète employée par Thomas d'Aquin. L'article 12 hiérarchise les péchés de luxure. Avertissement de Lachat : « On remarquera que nous avons abrégé et supprimé quelques passages de cet article. » Le lecteur le remarque à deux conditions : qu'il ait le texte latin sous les yeux et que le latin ne soit pas du chinois pour lui.

Donnons un moment de répit à Lachat et revenons à la traduction du traité de la tempérance de Folghera. L'article premier de la question 149 porte sur la matière de la sobriété. Ce sont les boissons enivrantes, comme on sait. Thomas d'Aquin y dit que leur usage modéré *multum confèrt. Confert* est une forme de *conferre,* être utile ; *multum* signifie « beaucoup ». Comme il est dangereux de dire aux gens, en général trop portés à lever le coude, que l'usage modéré du vin est « très » utile,

Folghera escamote *multum* [1]. Et, de « très utile » qu'il est aux yeux de Thomas d'Aquin, l'usage modéré du vin est devenu simplement « utile ».

Retournons pour quelques instants en compagnie de Lachat. Dans son traité sur le plaisir, Thomas d'Aquin écrit : *Nullus* [*potest*] *vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione.* En français : personne ne peut vivre sans quelque plaisir sensible et corporel. Lachat traduit comme suit « l'être formé d'un corps et d'une âme ne peut vivre sans plaisir sensible ». Le plaisir « corporel » n'a pas été évoqué [2] ; *nullus,* personne, a été rendu par « l'être formé d'un corps et d'une âme ». Pour Thomas d'Aquin, la carotte aussi est un être formé d'un corps et d'une âme, tout vivant ayant une âme.

Autre exemple de traduction biaisée. Thomas d'Aquin est aux prises avec l'objection suivante : Il semble bien que les plaisirs corporels et sensibles sont les plus grands puisqu'ils sont recherchés par l'immense majorité des gens. Thomas d'Aquin s'en tire de la manière suivante. Les humains ont besoin de plaisirs comme remèdes à leurs multiples douleurs et tristesses. « Or les plaisirs sensibles sont plus connus que les plaisirs intellectuels et spirituels. (Il y a plus de gens qui sont en mesure de trouver du plaisir à écouter de la musique — plaisir sensible — qu'à en composer — plaisir intellectuel.) Il s'ensuit que la majorité se tourne vers les plaisirs corporels : *conséquens est quod déclinent ad corporales.* Lachat traduit le banal *consequens est* (en conséquence, il s'ensuit) par : « Que reste-t-il à ces infortunés... [3] ».

Allons-y, pour terminer, d'un exemple un peu croustillant. Il porte sur les membres du corps humain qui obéissent à la raison et sur ceux qui sont parfois récalcitrants. Une objection est tirée de saint Augustin, un fin connaisseur. Elle commence comme suit : *Motus genitalium membrorum.* Sans connaître beaucoup de latin, on voit qu'il s'agit du mouvement, *motus,* des membres génitaux. Lachat n'osera pas : Si « la chair », dit-il pudiquement, n'obéit pas, etc. [4] ». Thomas d'Aquin est pourtant clair : ce qui n'obéit pas toujours à la raison, c'est la chair, d'accord, mais la chair non point sous forme de fesse ou de mollet, la chair sous forme de membre génital actionné par le « nerf honteux », comme disent encore les médecins d'aujourd'hui.

Ces exemples constituent une preuve accablante : *Traduttore, traditore* ; l'aphorisme contient une vérité incontestable. Je me suis acharné sur Lachat, car il a exercé une influence considérable, ayant été le seul, pendant longtemps, à offrir une traduction de la *Summa theologiæ.* À cause de traducteurs peu scrupuleux comme traducteurs, trop scrupuleux comme hommes, on a profané cette « prodigieuse

---

[1] Ibid., p. 170.
[2] *Somme théologique,* I-II, q. 34, art. 1 ; traduction Lachat, tome 5, p. 118.
[3] *Ibid.,* I-II, q. 31, art. 5, sol. 1 ; tome 5, p. 78.
[4] *Ibid.,* I-II q. 17, art. 9, sol. 3 ; tome 4, p. 468.

cathédrale d'idées que l'Aquinate a édifiée », comme dit Louis Rougier, au moment où il essaie d'en arracher la clef de voûte [1].

Les professeurs « thomistes »

Retour à la table des matières

Parmi les gens qui ont contribué à discréditer Thomas d'Aquin, les professeurs soi-disant thomistes occupent une place de choix. Un faux ami est plus redoutable qu'un ennemi déclaré. On s'attend à ce qu'un professeur qui déteste Marx essaie de le descendre de son piédestal et on prend ce qu'il dit avec un grain de sel. On s'attend de celui qui en est emballé qu'il le connaisse bien et ne le déforme pas trop : l'amour a une meilleure vue que la haine. Beaucoup de gens, dit Gilson, ont leur carte du « parti thomiste », mais connaissent bien peu la pensée de leur saint patron.

Dans *Les demi-civilisés,* Jean-Charles Harvey décrit la scène suivante. Un jeune homme de vingt-deux ans, Lucien Joly, quitte l'université, où il a appris ce qu'on avait « le droit de lui montrer si on voulait conserver son gagne-pain ». Un de ses professeurs laïques, Louis Latour, le tire à l'écart et lui dit, entre autres choses : « Le doute est la condition essentielle de la recherche de la vérité. On vous a toujours dit : « Ne doutez pas. » Moi, je vous dis : Doutez. C'est la planche de salut de l'intelligence, c'est la ligne de flottaison de l'être raisonnable [2]. » Le brave monsieur Latour serait tombé à la renverse si quelqu'un lui avait dit : « Vous venez de formuler, à votre insu, le principe fondamental de Thomas d'Aquin en matière de recherche de la vérité. »

Pourquoi chercher ainsi à introduire le doute dans les esprits en remettant tout en question ? Thomas d'Aquin s'en explique dans son commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote. Il n'est pas superflu de revenir sur ce point capital de la pédagogie thomiste. Quand on veut chercher la vérité sur une question, dit-il, il faut commencer par bien douter. On y parvient en inventoriant les arguments en faveur d'une partie de l'alternative et les arguments en faveur de l'autre. Rares sont les professeurs — autant les non thomistes que les thomistes — qui ont l'honnêteté et le courage de prendre de tels risques.

Les quelques-uns qui le font se réclament de Descartes, évidemment. « La condition préalable de n'importe quelle idée, en n'importe qui, écrit Alain, c'est un

---

[1] Louis Rougier, *Histoire d'une faillite philosophique : la Scolastique*, J.J. Pauvert, éditeur, Libertés 39, 1966, p. 113.

[2] Jean-Charles Harvey, *Les demi-civilisés*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1964, p. 87.

doute radical, comme Descartes l'a bien vu. Non pas seulement à l'égard de ce qui est douteux, car c'est trop facile, mais à l'égard de ce qui ressemble le plus au vrai ; car, même le vrai, la pensée le doit défaire et refaire [1]. » C'est du thomisme tout pur.

Au nom de Thomas d'Aquin, d'autres professeurs interdisaient les questions. Dans *Le scandale est nécessaire,* Pierre Baillargeon nous présente le professeur de philosophie de son neveu donnant le ton de ses cours magistraux : « J'espère que nul élève ici présent ne se croit plus intelligent que Thomas d'Aquin, à qui le Christ a dit en personne : « Tu as bien parlé de moi » ? Le professeur avait alors promené sur la classe un regard inquisiteur, puis, avec un air de triomphe : Par conséquent, dit-il, au cours de l'année, vous ne poserez pas de questions. Comme cela, nous ne perdrons pas de temps et, en vous en tenant au manuel, vous ne risquez pas de vous tromper [2]. »

Interdire les questions au nom de Thomas d'Aquin, c'est comme interdire le plaisir au nom de Rabelais. Le médiéviste sort de ses gonds devant l'ignorant qui laisse entendre qu'à l'école de Thomas d'Aquin on se comporte comme des cruches à remplir. Qui connaît l'a b c de la pédagogie médiévale sait bien qu'il était non seulement permis de poser des questions, mais que la question constituait le cœur même de cette pédagogie. Rien n'est moins médiéval que notre cours dit magistral, qui consiste à lire des notes puisées d'ordinaire dans plusieurs volumes (à la limite, dans un seul, qui ne figure pas dans la bibliographie du cours), notes que les étudiants prennent à la hâte en sautant les mots essentiels ou en les changeant.

On sait que, dans la *Somme théologique,* par exemple, tous les énoncés sont retournés en questions. On sait, de plus, que la question donnait lieu à un exercice pédagogique spécial : la question disputée — ordinaire ou « quodlibétique ». Lors d'un débat « quodlibétique », toutes les questions pouvaient être posées et les plus farfelues l'étaient parfois. Quelques exemples le montreront à l'évidence.

On parlait, à cette époque comme maintenant, de Marie, vierge et mère. Un étudiant à l'imagination folichonne demande à Thomas d'Aquin si un homme vierge et père était possible, miraculeusement ou naturellement. Je connais de mes anciens professeurs qui auraient répondu : « À sotte question, point de réponse », ou qui se seraient signés devant ce rapprochement irrespectueux. Thomas d'Aquin prend la question au sérieux.

Il pose d'abord comme principe qu'un homme ne peut être père, au sens biologique du terme, ni miraculeusement ni naturellement, sans une émission de semence, *resolutio seminis.* Sans ce phénomène, on ne saurait pas en faveur de qui le miracle — si miracle il y avait — a été opéré. Ceci dit, il déclare qu'un homme

---

1 Alain, *Propos*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1956, p. 549.
2 Pierre Baillargeon, *Le scandale est nécessaire*, Montréal, Les Éditions du jour, 1962, p. 55.

peut être naturellement vierge et père si, par quelque hasard, la semence émise lors d'une éjaculation nocturne parvient jusqu'à la matrice d'une femme.

Mais, à ses yeux, il ne convient pas qu'un homme devienne miraculeusement père, comme la vierge Marie est devenue miraculeusement mère. Dieu peut — c'est le Saint-Esprit, dans ce cas-ci — former miraculeusement le corps d'un enfant dans le sein d'une femme sans poser des actes qui ne conviennent pas à sa nature : ce n'est pas plus difficile que de créer. Mais, dans le cas de la paternité, c'est différent : la *resolutio seminis* pose au Saint-Esprit un problème que Thomas d'Aquin trouve insurmontable [1].

Un autre auditeur lui demande un jour si un homme pourrait pécher en jeûnant trop. Oui, de répondre Thomas d'Aquin. Et il s'explique. Si, par les jeûnes, les veilles ou toute autre sorte de mortification, un homme affaiblit son corps au point de ne pouvoir vaquer à ses occupations, il pèche assurément. Maître Thomas aurait pu s'arrêter là, mais il ajoute : Si un homme, par les mêmes pratiques, se rendait incapable de faire l'amour à sa femme, qui y a droit, il pécherait aussi [2].

C'était encore le temps des croisades, et quelqu'un de lui demander si un homme peut partir quand il craint que sa femme ne puisse se passer de son mari. Le devoir d'abord, de répondre Thomas d'Aquin. Par le mariage, les conjoints s'accordent des droits qui ne peuvent être bafoués pour s'adonner à des entreprises facultatives, comme en sont les croisades. Si une femme a des raisons de ne pas accompagner son mari et qu'elle ne veut pas le laisser partir, celui-ci doit rester auprès d'elle [3].

Ces exemples pourraient être multipliés, mais je pense qu'ils suffisent pour montrer qu'à l'école de Thomas d'Aquin on n'évite ni le doute ni les questions. Bien plus, on fait naître le doute et on suscite les questions. Les thomistes patentés ont rarement suivi leur maître sur ces deux points, et ils ne manquaient pas d'excellentes raisons de le faire. Ici, on peut dire, avec un peu de nostalgie dans l'âme : « On n'est plus au Moyen Âge. »

---

[1] *Quæstiones quodlibetales* (Questions quodlibétiques ou quodlibétales) Marietti, 1949, Quodlibetum VI, q. 10, art. unique.

[2] *Ibid*., Quodlibetum V, q. 9, art. 2.

[3] *Ibid*., Quodlibetum IV, q. 7, art. 2.

Les auteurs de livres ou de manuels « thomistes »

Retour à la table des matières

Certains auteurs, bien étiquetés « thomistes », mais sans doute trop pressés ou un tantinet pudibonds, dans certains cas — comme nos traducteurs de tantôt — nous ont livré de Thomas d'Aquin une pensée déformée sur plus d'un point. En voici quelques échantillons. Le premier porte sur une définition de la justice, qu'on lui attribue.

Dans un ouvrage intitulé *De la justice sociale,* Jean Madiran écrit : « Selon Thomas d'Aquin, la justice est la disposition permanente de la volonté à rendre à chacun ce qui lui est dû [1]. » Il ne semble pas y avoir d'hérésie dans cette définition, me direz-vous. Je suis d'accord. Mais, si on regarde la note au bas de la page, on lit : *Iustitia est constans et perpétua voluntas ius suum unicuique tribuens,* avec la référence exacte à la *Somme théologique :* II-II, q. 58, art. 1.

Première constatation. La traduction de Madiran est défectueuse. Les deux épithètes latines, *constans et perpetua,* ont été rendues par une seule. « permanente ». L'idée exprimée par *constans* a été ignorée. Cette épithète doit se traduire par ferme et non par constante. La justice avance d'un pas ferme ; elle ne se traîne pas en pleurnichant vers son créditeur. Enfin, elle est une volonté *tribuens,* c'est-à-dire qui rend effectivement et non une disposition « à rendre », comme dit Madiran. Il y a beaucoup de gens qui veulent rendre à chacun son droit ; il y en a moins qui le rendent. Pourtant, ceux-là seuls sont justes. « L'enfer est pavé de bonnes intentions », disait-on dans ma jeunesse. Enfin, *ius* a été traduit par « dû » ; c'est droit qu'il faut. Thomas d'Aquin connaît le mot *debitum* et l'emploie en son lieu.

Deuxième constatation, de beaucoup la meilleure : la définition latine rapportée ci-dessus n'est pas la définition que Thomas d'Aquin donne de la justice ; c'est celle d'Ulpien (170-228), éminent jurisconsulte (qui fait profession de donner des avis juridiques) et juriste romain. À l'endroit cité de la *Somme théologique,* Thomas d'Aquin critique cette définition. Après avoir dit qu'elle était acceptable si on donnait tel et tel sens aux mots d'Ulpien, il termine sa critique en disant que, si on veut donner à cette définition une forme rigoureuse, on peut dire que la justice est « l'habitus (disposition stable) par lequel on donne, d'une volonté ferme et perpétuelle, à chacun son droit ». Voilà la formulation qu'on doit attribuer à Thomas d'Aquin ; l'autre est d'Ulpien. *Cuique suum.*

---

[1] Jean Madiran, *De la justice sociale*, Paris, Nouvelles Éditions latines, Itinéraires, 1961, p. 10, 2.

On se demande si Madiran a lu lui-même le texte de Thomas d'Aquin ou s'il ne s'est pas fié à un assistant de recherche peu méticuleux. Et l'on a raison de répéter avec Alain qu'il faut, le plus possible, « boire dans le creux de sa main, non point dans une coupe empruntée [1] ». Il y a loin de la coupe du commentateur aux lèvres de l'auteur. Malheureusement, Madiran n'est pas le seul à lire vite ou à se fier à des collaborateurs peu soucieux du détail.

Dans le tome I de son gros ouvrage intitulé *La Loi du Christ* Bernard Häring, rédemptoriste éminent, donne la définition suivante de la justice : « La justice, selon la définition courante de saint Thomas, est « *la volonté ferme et habituelle de donner à chacun ce qui est sien* [2] ». Tout le monde a reconnu la définition d'Ulpien, qu'il attribue, lui aussi, à Thomas d'Aquin. Cependant, il connaît mieux son latin que Madiran... Il traduit *constants* par « ferme », ce qui est très juste ; *perpétua* par « habituelle », ce qui n'est pas mauvais.

Le scandale est nécessaire, a écrit Pierre Baillargeon. Eh bien, le scandale m'est venu de Mgr Grenier. Dans son *Cursus philosophiæ,* ouvrage dans lequel des générations de Québécois ont étudié le « thomisme », il donne de la justice la définition d'Ulpien au lieu de donner celle de Thomas d'Aquin [3]. Incroyable mais vrai. N'est-ce pas l'abomination de la désolation dans le lieu saint, comme dit l'Écriture ? Dans le lieu saint de la philosophie thomiste.

J'ai rencontré aussi des gens qui savent lire un article de la *Somme* de la première jusqu'à la dernière ligne. Sertillanges vient en tête. Dans La *Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, il traduit la formulation thomiste dans les termes suivants : « Une disposition de l'âme selon laquelle, d'une volonté constante et perpétuelle, on traite chacun selon son droit [4]. » Il a rendu distraitement l'adjectif latin *constant* par « constante » ; c'est « ferme » qu'il faut dire : constant n'a plus, en français, le sens de ferme. Je me demande aussi pourquoi il parle de « traiter chacun selon son droit », alors que Thomas d'Aquin emploie le verbe *tribuere,* rendre.

René Simon, lui aussi, sait lire. (Pas étonnant, dirait Alain, ce religieux a fait beaucoup de latin ; seule façon d'apprendre à lire...) René Simon écrit donc que « l'objet de l'acte de justice est le droit, le dû à autrui ; l'acte de la justice consiste donc à rendre à chacun son dû [5] ». Pourquoi son « dû » et non pas son « droit » ? Mon droit, c'est la chose que je revendique parce que je considère qu'elle m'appartient. Si elle est juste, la personne qui détient cette chose va me la donner :

---

1 Alain, *Propos sur l'éducation*, p. 98.
2 Bernard Häring, *La Loi du Christ* sixième édition revue et corrigée, Paris, Desclée & Cie, Éditeurs, tome I, 1964, p. 302.
3 Henri Grenier, *Cursus philosophiæ*, Québec, Le Séminaire de Québec, 1944, tome III, p. 178.
4 R.P. [A.-D] Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Aubier, 1946, p. 171.
5 René Simon, *Morale*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1961, p. 284.

elle me donne ce que je revendique. Or ce que je revendique, c'est mon droit. Revendiquer un droit ; la formule est consacrée. Ce n'est quand même pas une catastrophe de revendiquer son dû, mais c'est *ius* et non *debitum* qu'emploie Thomas d'Aquin à cet endroit.

Passons à un cas de déformation concernant l'autorité. J'emprunte cet exemple à Mgr Louis-Adolphe Paquet, l'un des promoteurs du thomisme au Québec. Avant de toucher au point où je veux en venir, je tiens à citer un passage au relent plutôt païen : « L'autorité s'exerce donc, des hauteurs où elle siège, sur des sujets [1]. » Mgr Paquet connaissait pourtant un peu l'Évangile : « Les rois des nations leur commandent en maîtres. Vous, ne faites pas ainsi : que celui qui commande soit comme celui qui sert [2]. » L'autorité chrétienne est à la « hauteur » de celui qui lave les pieds...

Et j'en viens au passage qui m'intéresse : « La supériorité s'attache à la personne qui gouverne comme un attribut propre et inséparable [3]. » Thomas d'Aquin dit exactement le contraire : ce n'est pas la supériorité qui s'attache comme un grelot à la personne qui gouverne ; c'est le gouvernement qui doit être attaché à la supériorité, c'est-à-dire à des personnes réellement supérieures du point de vue de leurs « qualités naturelles [4] ». La nomination devrait reconnaître la supériorité : elle ne la crée pas.

Les auteurs de manuels ne donnent pas toujours les arguments les plus intéressants. Dans son *Cours de philosophie* thomiste, « printed in Canada », et dans l'édition latine, *Cursus philosophiæ*, écrite selon l'esprit d'Aristote et de saint Thomas, *ad mentem Aristotelis et s. Thomæ*, Mgr Grenier, consacre, comme il se doit, un article au problème de « l'unité du mariage », qui consiste dans l'union d'un seul homme avec une seule femme. Dans le volume français, il ne donne pas de références ; dans le volume latin, il en donne deux : une première au *Supplément* de la *Somme théologique* : q. 65 (ce *Supplément* n'est pas de Thomas d'Aquin) ; une deuxième à la *Somme contre les Gentils*, III, c. 124.

On a beau lire et relire, en français et en latin, on ne trouve à peu près rien des arguments que Thomas d'Aquin fait valoir quand il discute lui-même — et non par la plume de l'auteur du *Supplément* — cette question dans la *Somme contre les Gentils,* on ne trouve pas non plus son style. Grenier procède à coups de syllogismes. Un premier syllogisme, qui constitue la preuve sous une forme à peu près inintelligible, puis un deuxième pour clarifier la majeure du premier et un troisième pour en clarifier la mineure. Pourtant, Thomas d'Aquin écrit un texte bien coulé. L'argumentation y est cachée, comme le squelette dans un beau corps.

---

1 Mgr L.-A. Paquet, *Études et appréciations : nouveaux thèmes sociaux*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1932, p. 5.
2 *Luc*, XXII, 25-27.
3 Mgr L.-A. Paquet, *Ibid*., p. 5.
4 In IV Sent. (Commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard), II, d. 44, q. 1, art. 3, sol. 1.

Le chapitre de Thomas d'Aquin (deux pages : les chapitres de cet ouvrage sont courts), le chapitre, dis-je, débute de façon presque scabreuse. Grenier se garde bien d'y faire allusion. Il est naturel à tous les animaux qui pratiquent le coït, écrit Thomas d'Aquin, de ne pas tolérer de rival en ce domaine. C'est pourquoi le coït est, chez les animaux [y compris les humains], cause de batailles.

Thomas d'Aquin va donner une première raison, valable pour tous les animaux : les brutes et les humains. Tout animal, dit-il, veut jouir à sa guise, *libere,* du plaisir du coït comme de celui de la nourriture. Sa liberté serait entravée si plusieurs hommes n'avaient qu'une seule femme ou plusieurs femmes un seul homme. (Il faudrait attendre son tour, et il arriverait qu'on se batte.) Pour goûter à son gré les plaisirs du coït, il est donc normal qu'une femme n'ait qu'un seul homme et un homme une seule femme.

Après avoir exposé ce surprenant argument — qui vaut pour tous les animaux — Thomas d'Aquin en invoque un qui est particulier aux êtres humains. Grenier y fait allusion, mais il ne le situe pas dans la perspective thomiste. Selon Thomas d'Aquin, un être humain, en vertu d'un instinct naturel, veut savoir qui est son père, qui est sa mère, qui sont ses enfants. Si plusieurs hommes avaient des relations sexuelles avec la même femme et si cette dernière donnait naissance à un enfant, on ne saurait pas qui en est le père. Grenier ne parle pas de cet instinct naturel qu'est la polyandrie fruste ; il ne parle que de l'éducation des enfants, qui pourrait en souffrir, si le père, n'étant pas connu, ne pouvait y collaborer.

L'unité du mariage est aussi une exigence de l'amitié qui doit exister entre mari et femme. Il est étonnant de constater que le mot amitié n'apparaît ni dans le volume français ni dans le volume latin de Grenier. Thomas d'Aquin part du principe que le mariage est le lieu de l'amitié la plus grande qui soit [1]. [Pour lui, l'amitié, comme on le verra plus loin, est un amour de bienveillance réciproque [2]. Cet amour de bienveillance n'exclut pas l'amour-passion : il le réclame. Il n'écarte que la passion qui fait oublier l'autre et le ravale au rang des objets.]

Quelles sont les exigences de l'amitié ? L'amitié, dit-il, suppose une certaine égalité. Et, selon lui, l'expérience l'atteste, quand un homme a plusieurs femmes, ces dernières sont presque des servantes au lieu d'être des égales. L'amitié est donc rendue impossible. De plus, une grande amitié ne peut pas embrasser plusieurs personnes. Si une femme n'a qu'un mari, mais le mari plusieurs femmes, l'amitié ne sera pas égale dans les deux sens. Ce ne sera pas l'amitié qui doit exister entre des personnes libres, mais une amitié comme il en existe entre personnes libres et serviteurs. Du point de vue de l'amitié qui doit y régner, Thomas d'Aquin conclut que le mariage doit unir un seul homme à une seule femme. Grenier n'a pas été

---

[1] *Somme contre Les Gentils*, III, ch. 123.
[2] *Somme théologique*, II-II, q. 23, art. 1.

touché par les arguments de Thomas d'Aquin sur l'amitié : préoccupé par les petits à mettre au monde et à élever, indifférent au bonheur des conjoints.

Autre exemple tiré du *Cours de philosophie* de Mgr Grenier. On y lit que « la prudence politique prise au sens spécifique ou particulier est la vertu du citoyen qui doit obéir prudemment comme le prince doit commander prudemment [1] ». Devoir cultiver la prudence pour obéir prudemment, c'est comme devoir cultiver le courage pour supporter ou attaquer courageusement, c'est comme cultiver la sobriété pour agir sobrement. Il est tout à fait impossible de découvrir la pensée de Thomas d'Aquin sous la formule tautologique de Grenier.

Thomas d'Aquin distingue des espèces de prudence. L'une de ces espèces, c'est la prudence politique — *politica*, dans son langage. Cette prudence concerne le bien commun ; elle est une habileté à découvrir les moyens de réaliser le bien commun. Il la subdivise en deux espèces : l'une, qui est dans les sujets, et pour laquelle il conserve le nom générique de *politica* ; l'autre, qui est dans les chefs, et à laquelle il donne le nom de *regnativa,* prudence des chefs. La *politica* (genre) se divise donc en deux espèces : la *politica* (espèce, maintenant) et la *regnativa* (autre espèce du genre *politica*).

Grenier dit que le sujet « doit obéir prudemment », mais il ne précise pas ce que signifie, pour Thomas d'Aquin, obéir prudemment. Thomas d'Aquin le fait en un langage accessible aux « débutants », puisqu'on est dans la *Somme théologique.* Le sujet, dit-il, n'est pas comme la flèche que l'archer dirige vers une cible. La flèche est aveugle ; elle peut percer le cœur de l'innocent aussi bêtement que le cœur du coupable. Mais le citoyen est un être responsable. Pour agir en être responsable, même dans l'obéissance, il doit s'y connaître un peu en matière de bien commun. Il doit s'y connaître assez pour juger si le service qu'on lui demande de rendre contribue vraiment au bien commun. Grenier aurait dû dire que le citoyen doit posséder la prudence politique afin de pouvoir assumer sa responsabilité dans l'obéissance aux chefs et non pour « obéir prudemment », ce qui est une pure tautologie [2].

Les *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ* de Iosephus Gredt, O.S.B., vont me fournir un autre exemple. À la page 364 du tome II, je trouve cette définition de la tempérance : « *Mediocritas in voluptatibus corporalibus* ». En français : « Le juste milieu [et non la médiocrité] dans les plaisirs corporels ». Le père Gredt se réfère à Aristote [3].

Il n'est pas facile, à partir d'une telle définition, de se faire une juste idée de la tempérance. Aristote dit, en effet, que la tempérance est un juste milieu qui a pour

---

[1] Henri Grenier, *Cours de philosophie*, Québec, Séminaire de Québec, tome II, 1942, p. 156.

[2] *Somme théologique*, II-II, q. 50, art. 2.

[3] René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1958, tome I, Deuxième partie, p. 83-89.

objet les plaisirs, mais il ajoute : les plaisirs corporels, et même : pas tous. Lesquels alors ? Ceux du toucher et du goût. Pas les plaisirs de la vue, de 1'ouïe ou de l'odorat. Les plaisirs du toucher et du goût, ce sont les plaisirs du boire, du manger et de l'amour. Voilà l'objet ou la matière dans laquelle le tempérant garde un juste milieu. Gredt donne une caractéristique de la tempérance, pas plus. C'est comme si, à la question : qu'est-ce que le triangle ? quelqu'un répondait : la somme de ses angles intérieurs est égale à cent quatre-vingts degrés. Bref, c'est une définition descriptive et non une définition essentielle.

Comme il écrit un traité de philosophie « aristotélicothomiste», Gredt aurait dû regarder aussi du côté de Thomas d'Aquin. Pas dans le commentaire de *l'Éthique à Nicomaque,* mais dans la *Somme théologique.* Dès le début du traité de la tempérance (II-II, q.141, art.2), il aurait appris que, pour Thomas d'Aquin, la tempérance est une vertu morale qui règle *l'inclination* aux plaisirs qui attirent le plus les hommes, à savoir les plaisirs du boire, du manger et de l'amour. Elle ne demande pas de chercher un juste milieu dans la *quantité* du plaisir, comme le laisse entendre la définition empruntée au Stagirite ; elle demande de contrôler *l'inclination* au plaisir, ce qui est fort différent. En effet, la tempérance thomiste n'interdit pas d'augmenter le plaisir de manger, de boire ou d'aimer. Ce qu'elle demande, c'est que l'on contrôle *l'inclination* vers ces plaisirs. Or, on la contrôle quand on est capable de suivre le régime adapté à sa santé ; qu'on est capable d'attendre d'avoir laissé le volant pour boire ; d'attendre d'être dans le lit conjugal... Avec Thomas d'Aquin, Gredt aurait donc parlé du juste milieu [dans l'inclination] aux plaisirs [du toucher, principalement]. La formule qu'il va chercher chez Aristote laisse entendre que c'est le plaisir lui-même qu'il convient de modérer, de retenir dans un juste milieu quantitatif, alors qu'il s'agit d'une affaire de raison et non de quantité [1].

À l'intention de ceux qui hésitent à comprendre, l'Aquinate va apporter l'exemple du plaisir sexuel. La quantité de plaisir qui accompagne le coït n'est pas contraire au « juste milieu » que la tempérance doit tenir, car ce juste milieu est affaire de raison et non de quantité. Quand il est conforme à la raison d'avoir des rapports sexuels, il n'est pas contraire à la tempérance d'y perdre un moment la tête. Thomas d'Aquin fait ici une remarque étonnante : Il n'est pas contraire à la vertu que l'acte de la raison soit interrompu dans l'exécution de ce qui est conforme à la raison [2]. Bref, il peut être conforme à la raison de suspendre parfois l'usage de la raison.

Ce sont là quelques exemples de la façon dont les thomistes patentés apprêtent la pensée de leur maître. On peut imaginer un peu comment ceux qui le détestent peuvent la présenter. Notre curiosité en veut quelques spécimens.

---

[1] *Somme théologique*, II-II, q. 141, art. 4.
[2] *Ibid*., II-II, q. 153, art. 2, sol. 2.

Ses adversaires

Retour à la table des matières

Si les amis de Thomas d'Aquin ont réussi à le déboulonner de son socle, il ne fallait pas s'attendre à ce que ses ennemis l'y réinstallent. On pourrait égrener un rosaire des témoignages féroces qu'ils nous ont laissés. En voici quelques échantillons assez représentatifs.

Les auteurs du *Petit dictionnaire philosophique de Moscou* consacrent une colonne à Thomas d'Aquin. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils ne le tiennent pas en très haute estime : « La philosophie thomiste, servante de la théologie, est destinée à prouver l'existence de Dieu, à « légitimer » les mythes chrétiens, à défendre le régime féodal et les prétentions du pape à l'hégémonie mondiale. Le thomisme est un dogmatisme théologique dont l'ambition est de prouver la vérité des dogmes et canons de l'Église. Cette philosophie repose sur la doctrine d'Aristote falsifiée et accommodée aux exigences de l'Église, vidée de tout ce qu'elle avait de vivant [1]. »

Une philosophie « servante de la théologie »... La formule est usée jusqu'à la corde. Pour la désamorcer, il suffit de distinguer deux situations fort différentes : 1) se mettre au service de... ; 2) être utilisée par... Que la philosophie soit abondamment utilisée par les théologiens du Moyen Âge, c'est évident et c'est à son honneur. Cet usage — cet abus, selon certains papes, comme on a vu au chapitre premier — s'explique par le fait que les professeurs de théologie avaient tous enseigné à la faculté des arts. Ils y avaient pris goût à la philosophie et s'en servaient à profusion. Mais ils n'utilisaient pas que la philosophie : ils utilisaient la grammaire, la logique, l'histoire, etc. Bref, ils faisaient de toutes les sciences des servantes de la théologie. Au sens où ils s'en servaient en théologie. Le sport se sert de la psychologie, mais personne ne dit que la psychologie est la servante du sport.

Pour soutenir que la philosophie médiévale était *ancilla theologiæ* au sens où elle se serait mise au service de la théologie, il faut ignorer totalement l'histoire et la position des grands médiévaux. Les philosophes dont on a parlé à l'occasion de la condamnation de 1277 n'étaient pas des serviteurs de la théologie. Bien au contraire : ils se présentaient comme les seuls sages du monde.

---

[1] *Petit dictionnaire philosophique*, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1955, p. 610.

Thomas d'Aquin prête le flanc au reproche d'avoir fait de la philosophie la servante de la théologie en jouant sur deux tableaux : le tableau de la philosophie et le tableau de la théologie. Mais il est facile de se rendre compte qu'en passant de la philosophie à la théologie, il change de principes et de méthode. Il le dit à maints endroits, entre autres, dans la *Somme contre les Gentils*, II, ch. 4. Il se sert de la philosophie, mais il la définit comme une science autonome dans sa démarche.

Ancilla theologiæ ou « esclave de la foi », selon d'autres. Que fait donc la philosophie dans les plates-bandes du croyant ? Le croyant considère l'Incarnation comme un fait plus certain que l'ADN. La foi, c'est la foi. Mais il est normal qu'un croyant, animal *raisonnable* comme l'incroyant, réfléchisse sur l'objet de sa foi. La théologie est le fruit de cette réflexion à partir de fait pour le croyant (Incarnation, Rédemption, résurrection de la chair, vie éternelle, etc.) dont la raison humaine ne peut avoir l'évidence. Par contre, en philosophie, la raison ne doit céder que devant l'évidence. Il y aurait « conflit entre la raison et la foi » si la foi imposait quelque chose dont le contraire est évident à la raison. Mais ce n'est pas le cas : la raison philosophante n'a jamais rencontré sur son chemin le problème de l'Incarnation. Il y a bien les problèmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme humaine, objets de foi accessibles à la raison, mais comment prouver *l'inexistence* de Dieu et la *mortalité* de l'âme humaine ?

De nombreuses critiques se sont abattues sur Thomas d'Aquin en raison de ses liens avec Aristote. Pour certains, tout le Moyen Âge philosophique est à la remorque d'Aristote. *L'encyclopédie* AZ formule cette accusation d'une manière inégalable :

> Dans les universités du Moyen Âge, l'enseignement se faisait dans une perspective autoritaire. L'esprit dogmatique religieux était l'une des raisons de cette attitude, le dogmatisme récusant tout esprit et toute liberté de jugement. L'enseignement scolastique fut sévèrement critiqué par le penseur humaniste Montaigne et le philosophe rationaliste René Descartes. Montaigne le récuse et donne à la « tête bien faite » la préférence sur la « tête bien pleine ». Pour Descartes, le didactisme scolastique permet surtout de parler de ce qu'on ignore. Le « Aristote l'a dit » qui terminait, de manière irrévocable le cours professoral, empêche toute activité de l'intellect, stérilise la faculté de juger [1].

En prenant connaissance de cette charge, un médiéviste ne peut s'empêcher de hocher la tête. Pour être à la remorque d'Aristote, il aurait fallu avoir son œuvre en main. Et, pendant les six premiers siècles du Moyen Âge, on ne connaît d'Aristote que sa logique, et une partie seulement. On est aristotélicien par la méthode et platonicien par la pensée. De plus, on connaît Platon surtout à travers des platoniciens ou plutôt des néo-platoniciens : saint Augustin, par exemple, car on ne

---

[1] *L'encyclopédie AZ*, Paris, Atlas, 1979, tome 5, p. 1771.

possède de Platon que le *Ménon,* le *Phédon* et une partie du *Timée.* Le *Phédon* et le *Ménon* ont été traduits directement du grec au XIIe siècle, mais, si une bonne bibliothèque du Moyen Âge possède un exemplaire du *Timée,* elle ne possède pas toujours les deux autres.

Ce n'est qu'au XIIIe siècle qu'on aura en main la philosophie de la nature et la métaphysique d'Aristote. La question que les moines d'Anselme de Cantorbéry (1033-1109) posaient à leur abbé quand il était au Bec : « Que peut-on savoir de Dieu par les seules lumières de la raison ? » sera enfin tranchée. L'Aristote philosophe de la nature suscitera un vif intérêt parce qu'il fournira une réponse à cette question et à plusieurs autres. Quand on a appris, dès sa tendre enfance, parce qu'on a été enfant avant que d'être homme, que Dieu existe, que l'âme est immortelle, qu'on est destiné à un bonheur éternel, il n'est pas facile, devenu adulte, de reconsidérer ces problèmes du point de vue purement philosophique. On ne sait jamais si c'est la raison ou la foi qui parle. Avec Aristote et les vieux philosophes païens, on est sûr.

On va commenter Aristote, comme on commente d'autres auteurs, mais on ne fera pas que cela. Ceux qui accusent le XIIIe siècle de n'avoir produit que des commentateurs ne sont pas sérieux [1]. Dans le cas qui m'intéresse, il est vrai que Thomas d'Aquin a écrit beaucoup de commentaires, mais il a composé aussi l'énorme *Somme théol*ogique, la considérable *Somme contre Les Gentils,* les *Questions disputées,* qui représentent la moitié de la première somme, et de nombreux opuscules philosophiques. J'ai donné les dimensions de ces ouvrages — qui ne sont pas des commentaires — dans le chapitre premier. Bref, Thomas d'Aquin ne courrait pas de risques en défiant ses calomniateurs.

Ce n'est pas tout. Il faut voir de quelle manière Thomas d'Aquin commente. Il faut savoir ce qu'il pense d'une autorité en philosophie et de l'argument d'autorité : *locus ab auctoritate est infirmissimus* [2]. L'argument d'autorité est le plus faible, *infirmissimus.* Ce qu'il cherche, comme Descartes d'ailleurs, c'est la vérité des choses : « L'étude de la philosophie n'a pas pour but de nous apprendre ce que les philosophes ont pensé, mais la vérité des choses [3]. » Le « philosophe rationaliste » a écrit : « Ce qui a été la cause pourquoi j'ai plutôt écrit des Méditations que des disputes ou des questions, comme font les Philosophes, ou bien des théorèmes ou des problèmes, comme font les Géomètres, afin de témoigner par là que je n'ai écrit que pour ceux qui se voudront donner la peine de méditer avec moi sérieusement et de considérer les choses avec attention [4]. » (C'est moi qui ai souligné les deux choses.)

---

1 Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir*, p. 88.

2 *Somme théologique*, I, q. 1, art. 8, obj. 2.

3 *In de Cœlo et Mundo* (Commentaire du traité *Du ciel* d'Aristote), Marietti, 1952, I, leçon XXII, 228.

4 Descartes, *Œuvres*, Paris, Vrin, 1964, tome IX, 1, *Méditations, Secondes réponses*, p. 123.

Si le reproche qu'on lui lance était fondé, Thomas d'Aquin chercherait la vérité dans les livres. Mais il est clair que, pour lui, la vérité n'y est pas souvent : il a réfuté ou rectifié plus de cent mille de ces vérités des livres. Il faut savoir, en outre, ce que signifiait pour eux *exponere reverenter,* que je traduirais par « commenter poliment » un auteur. Thomas d'Aquin peut employer les mêmes mots, les mêmes formules, mais leur faire signifier des choses que l'auteur n'avait pas en vue.

Un grand médiéval, Guillaume d'Ockham, O.F.M. (avant 1300 — vers 1350) nous dévoile ses sentiments envers les autorités en philosophie. Il qualifie l'argument d'autorité de *debilis,* sans force. L'argument d'autorité n'est valable que dans le cas où l'autorité, c'est Dieu lui-même ou quelqu'un que Dieu a instruit. Quand c'est un être humain qui parle de lui-même, l'argument d'autorité n'a aucune certitude. Et Ockham applique son principe à Aristote. On ne doit pas dire. « Aristote le dit, donc c'est vrai, car il se mêle beaucoup d'erreurs aux vérités qu'il a énoncée [1]. »

On pourrait en faire témoigner bien d'autres, dont les nombreux adversaires d'Aristote. C'est pourquoi, quand un monsieur aussi sérieux que Louis Armand écrit : « Comme la Renaissance a effacé l'« Aristote *dixit* » du Moyen Âge, nous devons effacer les « Adam Smith *dixit* » ou « Marx *dixit* » [2] on se demande à qui on peut se fier. Si toute comparaison cloche, celle-ci est une authentique cul-de-jatte.

Passerait pour un hurluberlu l'historien de la philosophie qui s'offrirait à prouver que l'« Aristote *dixit* » est postérieur au Moyen Âge, mais il pourrait facilement semer le doute dans bien des esprits. Dans *Les Somnambules*, par exemple, Arthur Koestler écrit. « Parmi les grands hommes de science, Copernic [mort en 1543 ; en pleine Renaissance, donc] fut le dernier des aristotéliciens. Si l'on considère leur attitude devant la nature, des hommes comme Roger Bacon, Nicolas de Cusa, Guillaume d'Ockham, Jean Buridan, qui le précédèrent d'un siècle ou deux, étaient des « modernes » comparés à Copernic [3]. » [Ces derniers hommes sont tous des médiévaux.] Koestler parle ensuite d'un autre médiéval, Nicole Oresme, qui, en 1337, écrivit une réfutation du *De cœlo* (Traité du ciel) d'Aristote. Oresme y explique « la ronde quotidienne du ciel par la rotation de la terre et fondait sa théorie sur des raisons de physique bien meilleures que celles de l'aristotélicien Copernic. »

Dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* le célèbre médecin et physiologiste français Claude Bernard (1813-1878) écrit :

---

[1] Guillaume d'Ockham, O.F.M., *Summa logicæ*, dans Opera philosophica, tome I, St. Bonaventure, N.Y, 1974, p. 614.

[2] Louis Armand, avec la collaboration de Michel Drancourt, *Plaidoyer pour l'avenir*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 18.

[3] Arthur Koestler, *Les Somnambules*, Paris, Calmann-Lévy, Le Livre de Poche, 2200,1960, p.232.

> Quand Descartes disait qu'il faut ne s'en rapporter qu'à l'évidence ou à ce qui est suffisamment démontré, cela signifiait qu'il fallait ne plus s'en [*sic*] référer à l'autorité, comme faisait la scolastique [c'est moi qui souligne], mais ne s'appuyer que sur les faits bien établis par l'expérience [1].

À plusieurs reprises, Claude Bernard prend comme point de comparaison la pauvre « scolastique ». Les médiévistes avertis n'en sont pas offusqués, car ils introduisent alors un de ces distinguos dont ils sont friands : il y a la scolastique authentique et il y a la scolastique décadente. Mise au point par Abélard, au XIIe siècle, la méthode scolastique a connu ses meilleurs moments aux XIIIe et XIVe siècles. À partir du XVe, elle s'acheminera vers la ruine. Les coups de griffes de Claude Bernard n'égratignent que la scolastique décadente ; ils n'atteignent pas celle que Thomas d'Aquin pratiquait.

En philosophie, les médiévaux ne cédaient que devant l'évidence ; en théologie, c'était différent. L'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme mises à part, on ne peut pas faire l'évidence autour des articles de foi. C'est parce que la distinction n'était pas faite entre la philosophie et la théologie que la proposition n° 37 a été condamnée en 1277. Cette proposition se lit comme suit : « Il ne faut rien admettre qui ne soit évident ou ramené à de l'évident. » Les censeurs distingueront : en philosophie, d'accord ; en théologie, non.

Il est intéressant, je pense, de citer Abélard (1079-1142) sur ce point. On ne peut s'empêcher de penser à l'évidence de Descartes et à son célèbre « pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes » :

> Il est bien clair que, tant que les hommes sont des petits enfants et qu'ils n'ont pas atteint l'âge de discrétion, ils suivent toujours les croyances et les habitudes de vie des personnes avec qui ils sont en rapport constant et principalement de celles qu'ils aiment davantage. Mais dès qu'ils sont adultes et qu'ils peuvent obéir à leur propre arbitre, ce n'est plus au jugement d'autrui, mais à leur jugement propre qu'ils sont tenus de se confier ; il s'agit moins pour eux désormais d'adopter une opinion que d'examiner la vérité [2].

Jean-François Revel a consacré le n° 39 de sa collection « Libertés » à Louis Rougier : *Histoire d'une faillite philosophique* : *la Scolastique*. Dans l'avertissement de l'éditeur, qu'il écrivait lui-même, Revel affirme que « saint Thomas » a échoué dans sa tentative de « synthèse » entre la foi et la raison antique. Il a échoué, prétend-il, « parce qu'il n'existe pas de solution à de faux problèmes ou, si l'on

---

[1] Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Nouvel Office d'Édition, Noé, Poche-Club, 18, p. 75.

[2] Abélard, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, dans *Œuvres choisies d'Abélard*, textes présentés et traduits par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1945, p. 219.

préfère, il a réussi au prix de la confusion mentale de [ses] lecteurs. » Ce n° 39 est une version brève du gros livre que Rougier (1889-1982) publiait en 1925, *La Scolastique et Le Thomisme*.

Rougier titre ainsi son introduction : « Comment la scolastique repose sur un faux problème ». Dès la deuxième page, il renchérit : « ... un des plus prodigieux pseudo-problèmes qui ait jamais obsédé l'esprit humain : celui de l'accord de la raison et de la foi. » Selon Rougier, « la distinction réelle de l'essence et de l'existence est la clé de voûte de la prodigieuse cathédrale d'idées que l'Aquinate a édifiée. L'ébranler, c'est ébranler tout l'édifice [1] ». Rougier croit le faire, mais je doute que Thomas d'Aquin reconnaîtrait sa pensée sous les formules de Rougier. Faute d'espace, je me bornerai à dire que, si on arrache cette « clé de voûte », seule s'écroule la « cathédrale » de la métaphysique thomiste ; reste en place l'infrastructure de sa logique et restent debout tous les autres bâtiments.

Pour terminer l'interminable, j'opposerai André Dagenais, l'auteur des *Vingt-quatre défauts thomistes,* à Thomas d'Aquin. À la page 163 de son livre, Dagenais écrit : « Enfin, le Concile œcuménique du Vatican, auquel nous adressons ce témoignage loyal, rempli de foi, devrait considérer les torts immenses que peut causer une philosophie aussi discutable que celle de Thomas d'Aquin. De fait, elle les a causés. » Le XXIIIe défaut consiste dans une « conception cléricale du pouvoir politique », avec le pape au sommet des deux ordres, temporel et spirituel.

Si l'on veut se donner quelque chance de comprendre la position de Thomas d'Aquin, on peut aller jeter un coup d'œil dans le traité *Du gouvernement royal.* À coups d'exemples, il cherche à faire comprendre sa pensée. Si la fin dernière de l'homme était la santé, le chef devrait être médecin ; si elle était la richesse, il devrait être économiste ; si elle était la connaissance, il devrait être un savant professeur. Or la fin dernière de l'homme, pour Thomas d'Aquin théologien, c'est la jouissance de Dieu dans l'au-delà [2]. La vie d'ici-bas doit y conduire.

Les chefs politiques s'occupent du bonheur temporel : nos ministres et nos députés n'enseignent pas l'Évangile ni n'administrent les sacrements, moyens d'obtenir la vie éternelle. C'est l'Église, pape en tête, qui s'occupe de cette tâche. Or, pour Thomas d'Aquin, la vie éternelle est plus importante que la vie présente. Les pouvoirs politiques ne doivent donc rien faire qui compromette la vie éternelle bienheureuse. Et c'est ainsi que les pouvoirs politiques sont *théoriquement* subordonnés au pouvoir spirituel. Dans la pratique, le pouvoir spirituel se débrouille comme il peut.

---

1 Louis Rougier, *Histoire d'une faillite philosophique : la Scolastique*, p. 113.

2 *Du gouvernement royal*, traduction par Claude Roguet, Paris, Éditions de la Gazette française, 1926, p. 108-113.

Le même problème est longuement débattu dans *Savoir et pouvoir* [1]. À la page 172, note 55, on trouve une citation de Thomas d'Aquin à ce sujet, mais elle est tronquée... La pensée de l'auteur n'y est plus. On fait dire à Thomas d'Aquin que le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel et que, par conséquent, le chef spirituel peut s'immiscer dans les choses temporelles et en juger. Ici, on a mis un point ; chez Thomas d'Aquin, c'est une virgule. On a laissé tomber le reste de la phrase : « dans les choses temporelles où la puissance séculière leur est soumise ou que celle-ci a confiées à leur juridiction. » Pas dans les choses temporelles en général, comme on le lui fait dire.

Dans la mesure où le temporel est nécessaire pour parvenir à la jouissance de Dieu dans l'au-delà, le chef spirituel peut s'en occuper. Le chef spirituel n'est pas un archange à la tête d'un chœur d'anges : il est un être humain, qui cherche à conduire au bonheur éternel d'autres êtres humains. Les valeurs religieuses qu'il cultive constituent le barreau supérieur de l'échelle des valeurs humaines. Elles présupposent la mise en place, par les pouvoirs politiques, des barreaux inférieurs : valeurs corporelles, valeurs morales, valeurs intellectuelles : « La religion n'est pas un succédané : elle doit, comme suprême réalisation, *s'ajouter* à toutes les autres activités de l'âme. *C'est de la plénitude de ta vie que tu dois engendrer ta religion* [2]. » On a dit à satiété que, pour Thomas d'Aquin, la vertu était impossible sans une honnête aisance. Il ne faut donc pas s'étonner que les chefs spirituels s'occupent de justice sociale. D'une part, ventre affamé n'a pas d'oreilles ; d'autre part, *fides ex auditu* (la foi par l'oreille). Les missionnaires doivent donc commencer par nourrir les affamés s'ils veulent être écoutés.

On ne s'attend pas à ce que les ennemis de Thomas d'Aquin lui reconnaissent beaucoup de qualités : « On ne voit bien qu'avec le coeur. » Or Thomas d'Aquin leur donne mal au cœur. Seul l'ami est capable de voir les qualités et les défauts ; l'ennemi ne voit que les défauts. Il reste donc à pointer du doigt les taches que les amis mêmes voient dans ce soleil...

Thomas d'Aquin lui-même

Retour à la table des matières

Comme on sait, l'œuvre de Thomas d'Aquin comprend 20 000 pages. J'espère qu'on ne croit pas qu'elles sont toutes pâmantes de la première à la dernière ligne. Mais il arrive que les thomistes fervents, comme les marxistes ou les kantiens fervents, ne voient pas les taches de leur soleil ou, tout au moins, ne pointent pas sur elles leur télescope. En fait, on aime ou on déteste : quand on aime, on trouve

[1] Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir*, p. 172, note 55 ; *Somme théologique*, II-II, q. 60, art. 6, obj. et sol. 3.

[2] C.G. Jung, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, p. 76.

tout beau, ou bien on cache ce qui est laid, comme firent les fils de Noé ; quand on déteste, on cherche des arguments pour justifier ses sentiments. Voici quelques extraits susceptibles de provoquer des remous autant chez les partisans de Thomas d'Aquin que chez ses adversaires.

Je dois à la réputation de l'Aquinate de commencer par un texte sur la femme — on sait que les féministes ne l'ont pas en odeur de sainteté. Je fais, cependant, une distinction bien nette entre ce qu'on lui fait dire et ce qu'il a vraiment dit. Dans *Ainsi soit-elle,* par exemple, Benoîte Groult lui attribue quelques formules pimentées. D'abord celle-ci : *Tota mulier in utero* [1]. Que je sache, Thomas d'Aquin n'a pas émis cette opinion, ni l'opinion symétrique : *Totus vir in pene...* Pour Thomas d'Aquin, ce qui constitue l'être humain dans une espèce particulière, c'est son intelligence, une intelligence de nature différente de l'intelligence animale ; une intelligence possédée également par l'homme et par la femme, et qui fait de l'un et de l'autre des « images de Dieu [2] ». Il s'ensuit qu'il est impossible qu'il ait logé la femme tout entière dans son utérus ou suspendu l'homme tout entier à son pénis.

De plus, toujours selon Benoîte Groult, il aurait écrit aux moines de Perpignan pour les féliciter d'avoir ouvert un bordel, « œuvre sainte, pie et méritoire [3] ». On veut des références ; il n'y en a pas. En vain, je me suis adressé à des médiévistes érudits ; personne n'a pu me renseigner. Selon moi, parler d'un bordel comme d'une « œuvre sainte, pie et méritoire », c'est incompatible avec les principes de Thomas d'Aquin. Quand il se demande s'il faut tolérer les rites des infidèles, il prend l'exemple des courtisanes, que les gouvernements humains doivent tolérer pour éviter un mal plus grand. La prostitution est donc, sans contredit, un mal à ses yeux puisqu'elle fait partie des choses à tolérer [4]. On ne tolère pas les œuvres pies, on les encourage.

Mais il a vraiment dit que la raison (et non l'intelligence, car pour lui les deux ne sont pas identiques) est plus solide chez l'homme que chez la femme. Il en conclut qu'il est avantageux pour la femme d'être soumise à son mari. Elle n'est pas son esclave, cependant, car l'homme n'a pas le droit de se servir de la femme pour son utilité à lui, ce qui serait de l'esclavage, mais il doit l'aider à atteindre son bien à elle [5]. Il parle dans le même sens quand il explique pourquoi la femme a été tirée de l'homme : il est « le chef de la femme », dit-il, entre autres raisons [6]. Comme j'aurai à revenir sur ce point au chapitre suivant, je n'en dis pas davantage.

---

1 Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle*, Paris, Bernard Grasset, Le Livre de Poche, 4915, 1978, p.118.

2 *Somme théologique*, II-II, q. 179, art. 1, sol. 2 ; 1, q. 93.

3 Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle*, p. 120.

4 *Somme théologique*, II-II, q. 10, art. 11.

5 *Ibid.*, I, q. 92, art. 1, sol. 2.

6 *Ibid.*, I, q. 92, art. 2.

Une autre opinion qui fait sursauter est, sans contredit, celle qui concerne les hérétiques : « Doit-on tolérer les hérétiques ? » Non, répond-il. Un hérétique, c'est une personne qui a été retranchée de l'Église par l'excommunication. Si une telle personne corrompt la foi des autres, elle commet un crime plus grave que beaucoup d'autres crimes pour lesquels on impose la peine de mort. La conclusion est facile à tirer. Cependant, si l'hérétique revient à l'Église, on l'absout ; il n'est livré « au bras séculier » que s'il s'obstine [1].

Quand il affirme que la conscience oblige plus que les préceptes des prélats, il ne faut pas s'attendre à ce que les prélats exultent et nous crient du haut de la chaire que, s'il y a conflit entre ce qu'ils disent et notre conscience, c'est notre conscience qu'il faut suivre [2]. Si on leur sert cette opinion, ils précisent : « Une conscience *éclairée.* » Une conscience éclairée, ce doit être une conscience qui n'est pas dans l'erreur. Pourtant, Thomas d'Aquin dit que la consciences fausse oblige [3] ».

Quand il dit que le superflu des riches est dû aux pauvres en vertu du droit naturel, il ne faut pas s'attendre à ce que les riches lui courent après pour l'embrasser. De même, quand il affirme que, dans le cas d'extrême nécessité, il n'y a pas de vol à prendre ce qui appartient à autrui, car, en l'occurrence, les limites du droit de propriété ont été franchies [4].

Les personnes qui se sont intéressées au problème de l'avortement ont eu à réfléchir sur le cas — rare dans nos pays, si vous voulez — où il faut choisir entre la mère ou l'enfant. Thomas d'Aquin a exprimé son opinion là-dessus. Dans le cas d'extrême nécessité, dit-il, il serait davantage permis d'abandonner les enfants plutôt que les parents [5]. S'il faut choisir, ce sont les parents qui doivent être préférés.

Thomas d'Aquin déçoit bien des moralistes quand il enseigne que les lois humaines ne doivent pas défendre tout ce qui est immoral... Les lois humaines sont faites pour tout le monde. Elles doivent donc s'en tenir à ce que tout le monde peut observer et doit observer pour que la société ne risque pas d'éclater. Or les fautes qui menacent une société d'éclatement, ce sont les fautes contre la justice. Les législateurs doivent donc porter une attention spéciale aux fautes contre la justice et fermer les yeux sur des actes qui sont pourtant des péchés au jugement de Dieu, comme la fornication [6]. D'où l'importance pour les moralistes de bien marquer la distinction entre le domaine du moral et celui du légal. Quand l'avortement cesse d'être un crime du point de vue de la loi, le problème reste entier de savoir s'il en est un du point de vue de la morale. Les moralistes voudraient bien que les législateurs

---

[1] *Ibid*., II-II, q. 11, art. 3.
[2] *Quæstiones disputatæ* (Questions disputées), *De Veritate* (De la vérité), Marietti, 1949, q. 17, art. 5.
[3] *Somme théologique*, I-II, q. 19, art. 5.
[4] *Ibid*., II-II, 66, art. 7.
[5] *Ibid*., II-II, 11, art. 3, sol. 4.
[6] *Ibid*., I-II, q. 96, art. 2 ; II-II, q. 69, art. 2, sol. 1.

leur viennent en aide en défendant tout ce qu'ils défendent. Jusqu'où les législateurs peuvent-ils aller dans la décriminalisation ? Cela dépend du niveau moral du peuple.

Ces quelques causes expliquent suffisamment, il me semble, les nausées que provoquent Thomas d'Aquin. Venir du ténébreux Moyen Âge, ce n'est pas de la chance, mais il y a pire. L'Église catholique romaine ne lui a pas rendu service en faisant de lui son penseur officiel, en lui décernant des éloges excessifs et, par surcroît, en le plaçant au nombre des saints. Les pouvoirs s'en sont fait une caution alors qu'il leur coupe l'herbe sous le pied. Les traducteurs l'ont mutilé et déformé. Les professeurs ont voulu faire accroire qu'il était sage comme une image, et crédule. Ses adversaires, on s'y attendait, ne l'ont pas manqué. Enfin, lui-même prête le flanc à des attaques : il a beaucoup trop écrit.

Quelques traits du vrai visage de Thomas d'Aquin sont déjà apparus dans le premier chapitre. Nous allons en dégager d'autres en exposant quelques-unes de ses positions philosophiques. Les premières concerneront sa conception de l'être humain, ou, plus savamment, son anthropologie.

Chapitre 3

Il y a le corps aussi

Retour à la table des matières

Dans un manuel scolaire de grande tenue, on trouve cette perle au sujet de Rabelais : « Médecin, il réhabilite le corps injustement méprisé au Moyen Âge [1]. » Des générations de jeunes innocents ont appris par cœur cette ineptie. Et, quand cet ouvrage dit : « méprisé au Moyen Âge », on imagine que c'est par les cerveaux les plus représentatifs de cette période. On pense, entre autres, à Thomas d'Aquin et non à Gilbert l'Universel ou à Absalon de Saint-Victor.

À mesure que progressent les études sur le Moyen Âge — et elles progressent à pas de géant — on se méfie de ces affirmations plutôt sommaires. Des voix s'élèvent pour dire : « Doutez ». Je rappelle F.J.J. Buytendijk, que j'ai cité en introduction. Selon lui, la conception médiévale de l'être humain est « dominée par la théorie grandiose qu'en a donnée saint Thomas d'Aquin ». Malheureusement, « le philosophe français Descartes rompit avec la pensée grecque et la pensée médiévale [2] ». On serait porté à croire que le malheur, c'eût été de prolonger cette pensée. Eh bien, non, affirme ce physiologue et psychologue néerlandais, né à Breda en 1887 et mort en 1974. Son témoignage n'est pas suspect, car ce grand monsieur n'est pas un membre du « parti thomiste »...

---

[1] André Lagarde et Laurent Michard, *XVIe siècle* Les grands auteurs français du programme, II, Paris, Bordas, 1966, p. 38.

[2] F.J.J. Buytendijk, *L'homme et l'animal,* p. 177-178.

Comme ce sont les faits qui importent, et non les témoignages, nous allons y passer sans autre préambule. Le thème principal que je vais aborder en parlant de la conception thomiste de l'être humain, c'est le corps, qui évoque pour moi le plaisir et la mort. (À chacun ses vices et ses obsessions.) Une des différences majeures entre la conception thomiste et la plupart des conceptions antérieures de l'être humain — Aristote excepté — c'est la place remarquable que le corps occupe dans la conception thomiste. Mais le corps n'occupe pas toujours — ne devrais-je pas dire : n'occupe jamais ? — une telle place dans un manuel de philosophie thomiste, dont l'auteur a prêté serment la main sur la *Somme théologique.*

Un seul exemple : *Philosophie de l'homme* de Roger Verneaux, professeur à l'Institut catholique de Paris. « Cours de philosophie thomiste », lit-on sur la première page. Le livre compte 200 pages. Tout à la fin, cinq pages et demie sont consacrées à « l'union de l'âme et du corps ». C'est tout. Chez Thomas d'Aquin, c'est dès la première question du traité de l'homme que le problème du corps est soulevé [1]. On n'y rencontre pas l'âme à califourchon sur son corps, comme sur une bourrique, mais fusionnée avec lui. Pour apprécier la position de Thomas d'Aquin, il est utile, sinon nécessaire, de la comparer à celle de Platon, dont l'influence, à travers saint Augustin, a été tellement considérable, et à celle de quelques autres. Je dis Platon, car il faut bien commencer quelque part, et je ne veux pas remonter au déluge, mais je signalerai, en passant, que les idées relevées chez Platon se rencontrent chez des penseurs plus anciens que lui.

Il y a le corps aussi

Retour à la table des matières

Pour Platon (mort en 347 avant J.-C.), l'homme, c'est l'âme. Le pauvre corps doit s'effacer devant elle. Platon arrive à cette angélique conclusion en franchissant les étapes suivantes. Celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert sont deux réalités distinctes. Le cordonnier est donc distinct des outils dont il se sert. Et, comme il se sert aussi de ses mains et de ses yeux, il n'est donc pas ses mains ni ses yeux. Mais un homme ne se sert-il pas aussi de tout son corps ? La conclusion s'impose : ce sont deux choses distinctes qu'un homme et le corps qui est le sien. L'homme, alors, qu'est-ce que cela peut bien être ? La chose qui se sert du corps. Or y a-t-il rien d'autre à s'en servir, sinon l'âme ? Donc « c'est l'âme qui est l'homme [2] ».

[1] *Somme théologique,* I, q. 75, art. 4.
[2] Platon, *Alcibiade,* 129 c - 130 d.

Saint Augustin (mort en 430), emboîtant le pas à Platon, définit l'être humain comme « une âme raisonnable qui se sert d'un corps terrestre et mortel [1] ». Cette formulation évoque le cordonnier de Platon, qui se sert de son tranchet et qui, partant, n'est pas son tranchet. Saint Augustin dira bien ailleurs que l'homme n'est pas le corps seul ni l'âme seule, mais ce qui est composé de corps et d'âme [2]. Cependant, l'équivoque persiste, car le cavalier non plus n'est pas un homme seul ni un cheval seul : il est ce qui résulte de l'union des deux, mais de quel genre d'union s'agit-il ? Voilà le problème, difficile à résoudre, avoue saint Augustin.

Thomas d'Aquin va prendre position contre Platon et contre Augustin. L'homme, est-ce l'âme ? se demande-t-il. Point n'est besoin d'être subtil ni d'avoir une mémoire d'éléphant pour reconnaître la conclusion de l'*Alcibiade* retournée en question, selon le procédé pédagogique médiéval. Sa réponse, c'est non, deux fois non, car il commence par distinguer deux questions dans cette question : l'homme, ce peut être l'homme en général ou l'espèce humaine ; l'homme, ce peut être cet homme particulier qu'est chacun de nous. (À cette époque, une femme pouvait dire : *homo sum*.) Voici les deux arguments qu'il apporte pour prouver que l'âme n'est l'homme ni dans un sens ni dans l'autre.

D'abord, l'âme n'est pas l'homme pris au sens de l'espèce humaine. Pour le prouver, il demande à ses auditeurs de quelle manière ils définissent un être naturel. Cet homme a cette peau, cette chair, ces os, etc. L'homme en général, on le conçoit et le définit comme ayant de la peau, de la chair, des os, etc. En chimie moderne, on ne définirait pas l'eau comme un simple agencement d'atomes : elle est un agencement d'atomes d'hydrogène et d'oxygène. Sans cette matière, on n'a pas d'eau. Puisque l'espèce humaine, comme n'importe quelle autre espèce, s'identifie à la définition qu'on en doit donner, il s'ensuit que l'âme ne suffit pas à définir l'espèce humaine : il faut y inclure de la chair, du sang, des os, etc., comme il faut inclure l'hydrogène et l'oxygène dans la définition de l'eau.

Si, par homme, on entend cet homme particulier que je suis, il faut nier également qu'il soit son âme. Voici son argument. On connaît un être à ses opérations. Si je vois un arbre couvert d'oranges, j'en conclus qu'il s'agit d'un oranger. À tel signe, on reconnaît la présence ou le passage du castor. À telle opération, on reconnaît l'ingénieur ou le menuisier. Quelles sont donc les opérations que l'on attribue à l'être humain ? Penser, comprendre, juger, vouloir, mais également voir, entendre, manger, marcher, engendrer, souffrir, craindre, etc. Or, parmi ces opérations que l'on attribue à l'être humain, que chacun de nous s'attribue quotidiennement, il y en a qui requièrent manifestement le concours du corps. La conclusion s'impose : puisque l'homme, c'est ce qui pose les opérations que l'on

---

[1] Saint Augustin, *Les Mœurs de l'Église catholique,* dans *Œuvres de saint Augustin,* Paris, Desclée de Brouwer et Cie, tome I, *La morale chrétienne,* 1936, XXVII, 52, p. 99.

[2] Saint Augustin, *La Cité de Dieu, op. cit.,* tome 35,1959, XIII, XXIV, 2, p. 329 ; *Les Mœurs de l'Église catholique* IV, 6, p. 35-37.

attribue à l'homme, l'être humain particulier — et non plus l'espèce — n'est pas seulement son âme, mais le composé de corps et d'âme [1].

La définition thomiste de l'être humain ne commence pas, comme celles de Platon et d'Augustin, par « c'est une âme » ; elle commence par « c'est un composé » de corps et d'âme. Thomas d'Aquin ne dira pas, comme Augustin, que l'âme a un corps ; il dira que l'homme a un corps, qu'il a une âme aussi, mais qu'il est corps et âme. Sinon on ne marquerait pas nettement la différence entre l'homme (corps et âme) et le cavalier (cheval et homme). Le cavalier est un homme qui monte un cheval ; l'homme n'est pas une âme qui monte un corps ou qui se sert d'un corps.

Saint Augustin trouvait bien ardu le problème de l'union de l'âme et du corps. Thomas d'Aquin s'y attaque et soutient sa solution envers et contre tous, de son vivant ; après sa mort, sa pensée sur ce point fera l'objet des condamnations d'Oxford (1284 et 1286) et, de nos jours, l'admiration de Buytendijk et de tous les adversaires du dualisme sous toutes ses formes : forme cartésienne, forme malebranchienne, forme leibnizienne, etc. Selon l'Aquinate, l'âme humaine est unie au corps comme sa forme substantielle. Il appelle forme substantielle la détermination première d'un être, ce qui fait que le cuivre est du cuivre et non du plomb. À la forme substantielle s'oppose la forme accidentelle, ce qui fait que le cuivre est tel, c'est-à-dire chaud ou rouge. Quand un homme monte un cheval, on n'obtient pas une substance nouvelle : l'union est accidentelle ; l'homme est devenu tel, c'est-à-dire un homme à cheval. Mais, quand l'âme humaine s'unit à un corps, une substance nouvelle apparaît : l'être pensant.

On serait justifié de me demander ce qui ne va pas dans l'argument de Platon. Ce qui cloche, c'est le principe sur lequel il fonde son raisonnement. Il n'est pas toujours vrai que la personne qui se sert d'une chose et la chose dont elle se sert soient des réalités distinctes. C'est vrai quand je me sers d'un marteau ou de ma main, mais ce n'est plus vrai quand je me sers de mon corps, car je puis me servir de ma tête aussi, c'est-à-dire de mon intelligence. Si je ne suis pas ce dont je me sers, qui suis-je ? Pour Thomas d'Aquin, l'âme est une partie du corps. En effet, mon corps est MON corps à cause de l'âme qui agit dans cette chair, ces os, ces nerfs. Le jour où elle se retire, tout tombe en pourriture. Quand je me sers de MON corps, je ne me sers donc pas d'une chose étrangère à mon âme.

Buytendijk nous disait, il y a un instant, que Descartes rompit avec la pensée médiévale. En effet, Descartes va se définir comme « une chose qui pense [2] ». Thomas d'Aquin l'avait pourtant prévenu : l'homme est une chose qui pense, d'accord, mais une chose qui mange aussi, qui urine. Ce n'est pas très angélique,

---

[1] *Somme théologique,* I, q. 75, art. 4.

[2] Descartes, *Discours de la méthode,* suivi de *Méditations métaphysiques,* Montréal, Variétés, 1946, « Méditation sixième », p. 197.

mais c'est on ne peut plus humain. *Cogito, ergo sum* (je pense, donc je suis), dira Descartes, après Augustin [1]. Il aurait pu aussi bien dire : *Bibo, ergo sum* (je bois, donc je suis).

Le corps, lieu de l'âme

Retour à la table des matières

Pour apprécier l'originalité de Thomas d'Aquin quand il affirme qu'une âme séparée de son corps est dans un état de violence et qu'elle aspire à y retourner, il est nécessaire de situer ce penseur par rapport à quelques prédécesseurs. Je le situerai de nouveau par rapport à Platon, surtout.

Dans le *Cratyle*, Platon évoque l'opinion de certains qui voient un lien entre *sômas* (corps) et *sèma* (sépulcre). *Sôma* aurait été formé à partir de *sèma* parce que, dans la vie présente, le corps est le sépulcre de l'âme et la prison également, dans laquelle elle purge la peine de certaines fautes [2]. En conséquence, poursuit-il dans le *Gorgias*, Euripide a pu dire vrai dans les vers que voici : « *Qui sait si vivre, ce n'est pas mourir, et si, d'un autre côté, mourir, ce n'est pas vivre* ? Peut-être même en réalité sommes-nous morts. C'est justement ce que j'ai entendu soutenir par quelqu'un des Sages : À cette heure, disait-il, nous sommes morts, notre corps (*sôma*) est notre sépulcre (*sèma*) [3]. »

Cicéron (mort en 43 avant J.-C.) reprendra cette idée. En songe, Scipion voit l'Africain et lui demande si certains grands disparus vivent toujours : « Oui certes, ils vivent, dit-il, ils se sont échappés des liens du corps comme d'une prison, et c'est ce que vous appelez la vie qui est la mort [4]. » C'est Platon mot pour mot.

Un siècle avant Platon, Pythagore, célèbre à cause du théorème qui porte son nom, avait, lui aussi, parlé du corps comme d'un tombeau et d'une geôle. Dans les Upanishad — les plus anciens écrits philosophiques de l'Inde — les corps sont comparés à des cruches et à des forteresses, dans lesquelles l'âme est emprisonnée. La description qui est donnée du corps fait lever le coeur : il est un magma de tout ce qu'il contient (peau, muscle, nerfs, etc.) et de tout ce qui en sort (sueur, larmes, pour ne nommer que ça).

---

1 Léon Blanchet, *Les Antécédents historiques du JE PENSE, DONC JE SUIS*, Paris, Vrin, 1985.
2 Platon, *Cratyte,* 400 b, c.
3 Platon, *Gorgias,* 492 d, 493, a.
4 Cicéron, *De la république,* Paris, Garnier-Flammarion, GF 38, 1965, VI, XIV.

Revenons à Platon. Dans le *Phédon*, il nous dit en quoi consiste l'occupation du philosophe. Le philosophe de Platon n'a « d'autre occupation que de mourir et d'être mort. » Platon s'explique — ce n'est pas sans raison. La mort n'est rien d'autre que la séparation de l'âme d'avec le corps. Le philosophe de Platon ne se préoccupe pas des plaisirs (manger, boire, aimer). Ses préoccupations n'ont pas le corps pour objet ; elles s'en écartent autant qu'il est possible et se tournent vers l'âme.

Ce qui distingue le philosophe de Platon, c'est son attitude face aux plaisirs que recherche la foule. C'est pourquoi, aux yeux de cette même foule, un homme qui n'apprécie aucun des plaisirs dont le corps est l'instrument et qui n'en prend point sa part n'est pas bien loin d'être mort. « Cela ne vaut pas la peine qu'il vive [1]. »

Ces austères pensées plairont à bien des auteurs chrétiens, on le sait. Le mot de saint Paul : « Qui me délivrera de ce corps de mort ?» sera interprété dans l'optique de Platon, nous le verrons. Mais ce n'est pas l'optique de Thomas d'Aquin, nous le voyons à l'instant.

Contre tout ce pessimisme, Thomas d'Aquin va soutenir que le corps contribue au mieux-être de l'âme ; que le corps est son lieu naturel ; que, séparée de lui, elle ressent une inclination à s'unir de nouveau à lui. Je devrais éviter avec soin toutes les expressions susceptibles d'évoquer la cruche des *Upanishad*, le tombeau et la prison de Pythagore et de Platon. Ce sera nécessaire quand Thomas d'Aquin nous aura dit comment il conçoit l'âme et les rapports qu'elle entretient avec le corps.

Pour Thomas d'Aquin, l'union de l'âme et du corps est naturelle. Naturel s'oppose à violent. Il faut faire violence à une personne pour l'incarcérer : policiers, menottes, panier à salade, car on aime naturellement la liberté ; la liberté est agréable. Dans son corps « prison » ou « sépulcre », l'âme de Platon subissait un état de violence, dont elle cherchait à se libérer, comme nos détenus cherchent à s'évader. Pour Thomas d'Aquin, c'est le contraire, l'âme est naturellement unie au corps, et il est contraire à sa nature d'en être séparée : *Anima naturaliter unitur corpori, separatur autem ab eo contra suam naturam* [2].

Vous imaginez facilement la réaction de Thomas d'Aquin devant le cri de saint Paul : « Qui me délivrera de ce corps de mort [3] ? » Saint Paul ne désire pas la mort, dira-t-il ; ce n'est pas l'exécuteur des hautes œuvres qu'appelle ce cri désabusé... Non, comme tout le monde, saint Paul souhaite que son âme reste, le plus longtemps possible, unie à son corps ; cette union est naturelle, et il l'apprécie. Mais, lui qui a « un aiguillon dans sa chair », il doit lutter. Et c'est la source de

---

1 Platon, *Phédon,* 64 a - 65 a.

2 *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura,* (Commentaire des Épîtres de saint Paul), Marietti, 1953, *I Cor*., ch. 15, leçon 2, tome I, p. 411, n° 924.

3 Saint Paul, *Épître aux Romains*, VII, 24.

faiblesses qui sourd du corps qu'il veut voir tarir [1]. Voilà comment, dans son optimisme, Thomas d'Aquin perçoit les choses.

Séparée du corps, dit Thomas d'Aquin, l'âme est dans un état contraire à sa nature, un état de violence. La pierre que je soulève tend à rejoindre le sol ; le barrage fait violence à l'eau, qui finit par le faire céder. Il en est ainsi de l'âme séparée du corps qu'elle animait : elle conserve une aptitude et une inclination à s'unir à lui [2]. La trompette du jugement dernier ne sonne donc pas la fin de la récréation des âmes ; bien au contraire, elle annonce le moment où les âmes retrouveront enfin le corps vers lequel elles soupiraient.

Platon campe aux antipodes de cette pensée. Et l'on comprend la réaction des sages d'Athènes quand saint Paul leur a adressé la parole en ces termes : « Athéniens, vous avez élevé quelque part en ville, un autel portant cette inscription : *Au Dieu inconnu*. Ce Dieu que vous révérez sans le connaître, je vais vous en parler. C'est un Dieu qui n'habite point dans des temples bâtis par la main des hommes ; il n'a pas besoin d'être servi par des mains humaines : pas de corps à laver ni à huiler. C'est un Dieu qu'il faut chercher comme à tâtons. »

Ces gens, qui « ne s'occupaient de rien tant que d'écouter et de colporter les dernières nouvelles », disent les *Actes des Apôtres*, buvaient les propos étranges de Paul, qui en vint naturellement à parler du Fils de Dieu, crucifié de la veille. Les derniers mots qu'on capta avant le chahut : « ... il l'a ressuscité des morts ». Les *Actes* rapportent : « Quand ils entendirent ces mots, *résurrection des morts*, les uns ricanèrent tandis que d'autres disaient : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois [3]. »

Leur réaction en est « une de profond mépris. Comme on a dit plus haut, ces sages ont appris chez Platon à se détacher de plus en plus du corps et à centrer sur l'âme l'essentiel de leurs préoccupations. Comment prendre au sérieux une religion qui annule ce travail de toute une vie par une résurrection des corps ? Elle renvoie en prison des âmes qui ont passé leur vie à chercher des moyens de s'en évader ; elle promet d'autres agonies et d'autres funérailles à des ressuscités.

Dans le *Phédon*, toujours, Platon va essayer de montrer que le corps est une entrave à la vie intellectuelle [4]. Le stoïcien Sénèque (mort en 65) ira dans le même sens : « Qu'est-ce que le corps ? » se demande-t-il. Et il répond « Un poids sur l'âme, pour son supplice. Il l'opprime, il l'accable, il la tient dans ses chaînes [5]. »

---

[1] *Somme théologique,* II-II, q. 25, art. 5, sol. 1.
[2] *Ibid.,* I, q. 76, art. 1, sol. 6.
[3] Saint Paul, *Actes des Apôtres,* XVII, 21 ; XII, 32.
[4] Platon, *Phédon* 65.
[5] Sénèque, *Lettres à Lucilius,* texte établi, traduit et annoté par François et Pierre Richard, Paris, Garnier, 1945, LXV, tome I, p. 345.

Contre ce pessimisme asphyxiant, Thomas d'Aquin va soutenir que le corps contribue au mieux-être de l'âme : il est *propter melius animæ*. Pour le prouver, il commence, selon son habitude, par faire appel à l'expérience de chacun. Unie au corps, l'âme ne peut rien connaître sans le concours des sens : l'aveugle-né ne saura jamais ce qu'est la couleur. Les sens sont les fenêtres de l'âme, dit-on.

S'il n'était pas conforme à la nature de l'âme humaine de connaître par l'intermédiaire des sens (vue, ouïe, toucher, etc.), l'union de l'âme au corps nuirait à l'intellection, opération propre de l'âme. Mais alors cette union ne tournerait pas à l'avantage de l'âme, mais à celui du corps. En effet, quand l'âme se retire, on sait ce que devient le corps : il retourne en poussière, en passant par l'étape de la pourriture. Il lui est donc avantageux d'être uni à l'âme.

Mais si l'union est à l'avantage du corps — et au détriment de l'âme — la matière (le corps), au lieu d'être pour la forme, comme il se doit, c'est la forme (l'âme) qui est pour la matière. Normalement, on choisit la matière en fonction de la forme qu'on veut réaliser. Si on veut fabriquer une scie, on n'utilise pas du verre ; si on veut confectionner une chemise, on n'utilise pas de la tôle. Le corps (matière) doit donc être pour le mieux-être de l'âme (forme), *propter melius*, *animæ,* et non le contraire [1].

En soutenant que le corps contribue au mieux-être de l'âme, Thomas d'Aquin défend une position diamétralement opposée à celle de Platon, des stoïciens (Sénèque, Marc Aurèle, Épictète), et de bien d'autres contempteurs du corps. Pour eux, le corps est un poids sur l'âme, une entrave à l'exercice de l'intelligence, un cadavre qu'elle doit traîner. Pour Thomas d'Aquin, le corps est, au contraire, le complément naturel de l'âme ; séparée de lui par la violence de la mort, elle tend à s'unir de nouveau à lui. On est loin du sépulcre, de la prison et de la cruche de Platon et consorts.

Le corps humain, un merveilleux instrument

Retour à la table des matières

Dans une de ses lettres à son ami Lucilius, Sénèque, après avoir dit que le corps n'est point pour l'âme un domicile fixe, mais un hôtel et un hôtel de passage, ajoute : « Ne voyons-nous pas combien d'incommodités nous remuent, *combien mal s'accorde à nous ce corps* [2] ? » (C'est moi qui souligne cette idée sombre, que Thomas d'Aquin, encore une fois, va s'ingénier à démolir.)

---

[1] *Somme théologique,* 1, q. 89, art. 1.

[2] Sénèque, *Lettres à Lucilius,* Paris, Garnier, 1954, CXX, tome III, p. 293.

Dans la *Somme théologique*, il se demande si le corps humain a été « disposé » de la manière qui convient [1]. Le verbe latin utilisé, *disponere*, s'employait dans de nombreuses situations : *disponere capillos*, c'était arranger les cheveux ; *disponere versa*, c'était agencer les mots (d'un écrit) ; *disponere diem*, c'était régler l'emploi du temps d'une journée, etc. Thomas d'Aquin se demande donc si le corps humain est bien organisé, bien agencé.

Il commence par apporter les arguments du clan de Sénèque. Certains animaux ont des sens beaucoup plus développés que ceux de l'homme. Le chien, par exemple, a un odorat beaucoup plus fin ; d'autres ont la vue plus perçante ou l'ouïe mieux aiguisée. Beaucoup d'animaux se déplacent avec une facilité que les humains leur envient. On pense d'abord aux oiseaux. Enfin, les animaux ont reçu de la nature les vêtements et les armes qu'elle a refusés aux humains. (Jean Rostand, entre autres, va relever ce dernier point : « L'Homme est dépourvu de moyens physiques, il n'a ni crocs, ni griffes, ni armure ; il est chétif, inerme et vulnérable [2]. ») Il semble donc que le corps humain soit moins parfait que celui des animaux. Thomas d'Aquin va s'attaquer à ces arguments.

Pour décider qu'un instrument est merveilleux ou déficient, il faut savoir à quel usage on le destine. Pour enfoncer des enjoliveurs de roues, la masse de caoutchouc est un excellent instrument ; pour enfoncer des clous... Suspendue à une chaîne, autour du cou, la petite clef en or est jolie ; pour ouvrir une porte, la clef de fer ou d'acier est préférable. Pour savoir si le corps humain est bien fait, il faut d'abord trancher la question de savoir à quel usage il est destiné. À plusieurs, sans doute : courir, piocher, bûcher, porter des fardeaux procréer, etc., mais quel est celui qui devrait primer ?

Pour Thomas d'Aquin, comme pour bien d'autres, l'être humain se distingue par son intelligence. La vie vraiment humaine, c'est la vie intellectuelle (sciences, arts et sagesse pratique). Comme Pascal dira, quelques siècles plus tard : « Pensée fait la grandeur de l'homme. L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. [...] Toute notre dignité consiste [...] en la pensée [3]. » La question se pose donc de savoir si le corps humain est un bon instrument pour la vie intellectuelle et non pour grimper dans les arbres ou pour aider Sisyphe à rouler son rocher.

C'est du point de vue de la vie intellectuelle que le corps humain est un merveilleux instrument, soutient Thomas d'Aquin. Certains animaux l'emportent sur l'homme par la vue, l'ouïe et l'odorat, mais aucun ne l'égale pour le toucher. Or le toucher joue un rôle des plus importants dans la vie intellectuelle : il est le sens de la certitude. On veut toucher, même les cadavres... On est sûr quand on a touché :

---

[1] *Somme théologique,* I, q. 91, art. 3.
[2] Jean Rostand, *L'Homme,* Paris, Gallimard, Idées, 5, 1962, p. 119.
[3] Pascal, *Pensées,* n°s 346-347, p. 149-150.

les conditions de l'apôtre Thomas sont bien connues. La vue embrasse beaucoup de choses, mais elle laisse planer des doutes, que la main dissipe. Un être spécialisé pour la vie intellectuelle pouvait le céder sur certains sens, mais pas sur le toucher.

Quant aux cornes, aux griffes, aux épines et aux vêtements, la nature les a refusés à l'homme, mais elle lui a donné beaucoup mieux : elle lui a donné la main, avec laquelle il peut se fabriquer tout ce dont il a besoin ou croit avoir besoin. Il convenait qu'un être doué d'une intelligence et d'une imagination capables de concevoir une infinité de choses n'en reçoive aucune de la nature, mais qu'il soit équipé d'une main capable de les réaliser. Il ne convenait pas que la nature habille un être qui parcourt le monde et vit sous tous les climats. Il ne convenait pas qu'elle lui plante des cornes sur les coins du front, alors qu'il peut inventer des armes autrement efficaces. Il ne convenait pas qu'elle lui aiguise le visage en bec de cigogne, alors qu'il est en mesure de fabriquer des instruments qui remplacent tous les becs et tous les museaux.

Enfin, la « station verticale ». « Station verticale, pied plat, menton proéminent, lèvres rosées, graisse sous-cutanée, jambes plus longues que les bras, voilà, dit Jean Rostand, quelques différences notables entre l'Homme et le grand Singe [1]. » Du point de vue de la vie intellectuelle, ces différences n'ont pas toutes la même importance ; on peut même douter qu'elles en aient, sauf une, la station verticale.

Selon Thomas d'Aquin, la « station verticale » de l'être humain revêt une double importance : importance pour la main, importance pour le langage. Dans ses considérations sur la main, il relaie son maître, Albert le Grand (mort en 1280). Cette main humaine, qui peut tout exécuter, est le signe d'une intelligence qui peut tout concevoir. Les mains sont une conséquence de l'intelligence, et l'intelligence est la cause de l'existence des mains. Ce ne sont pas les mains qui ont développé l'intelligence ; c'est plutôt l'intelligence qui a fabriqué la main : le besoin crée l'organe [2].

Non sans humour, Albert le Grand aborde ce thème dans ses *Questions sur les animaux*, quand il se demande si les mains sont des instruments qui ne conviennent qu'aux humains. « Si les animaux avaient des mains, dit-il, ils les utiliseraient comme des pieds, parce qu'ils ne sont pas intelligents, *propter defectum intellectus et rationis* [3]. » Quand un animal peut concevoir un couteau, il se dresse pour tailler le silex, dégageant ainsi ses membres antérieurs ; quand il ne peut concevoir un couteau, ni rien d'autre, il marche sur ses mains, qui, à toutes fins utiles, restent ou redeviennent des pattes. Six siècles après Albert le Grand, Engels constate :

---

[1] Jean Rostand, *L'Homme,* p. 13.

[2] Albert le Grand, *De Animalibus* (Des animaux), dans *Opera omnia* (Œuvres complètes), Paris, Vivès, tome 12, 1891, livre XIV, traité II, ch. II p. 60-62.

[3] Albert le Grand, *Quœstiones de Animalibus* (Questions sur les animaux), XIV, q. 11, Aschendorff, 1955, tome XII, p. 258.

« Aucune main de singe n'a jamais fabriqué le couteau de pierre le plus grossier [1]. » La station verticale dégage la main et lui conserve son aptitude à tout exécuter, aptitude que compromettrait son utilisation comme patte de devant.

La station verticale est d'une grande importance, en second lieu, du point de vue du langage. Si l'homme était incliné, à la façon des animaux, et utilisait ses mains comme pieds de devant, il devrait prendre sa nourriture avec sa bouche et aurait, en conséquence, développé l'appareil requis : bouche allongée, lèvres fortes et épaisses, langue rude, afin de ne pas se blesser, comme on voit chez les autres animaux. Le langage en aurait été compromis. Or le langage est plus indispensable à un être intelligent que ne l'est la main.

Thomas d'Aquin conclut donc, contre Sénèque et bien d'autres, que le corps humain est un merveilleux instrument pour la vie intellectuelle. Pour la course et le trait, il y en a de meilleurs, mais l'être humain ne doit pas rechercher la perfection du cheval. Cependant, des inconvénients découlent de l'emploi de certains matériaux. L'artiste ou l'artisan n'en ont cure. Quand ils disent que tel matériau est le meilleur, ils savent bien que, s'il s'agit de bois, le bois brûle ; s'il s'agit de métal, le métal est lourd ; s'il s'agit de verre, le verre se brise, etc. Quand la nature fabrique un œil, on sait qu'il est délicat ; l'œil de pierre l'est beaucoup moins.

Pour Thomas d'Aquin, donc, contrairement aux vieux philosophes indiens, à Pythagore, à Platon, aux stoïciens et à bien d'autres païens, le corps n'est pas une prison : il est, compte tenu de la restriction que j'ai faite plus haut, le lieu de l'âme. Sachant bien qu'il s'agit d'une métaphore, on pourrait dire qu'elle s'y meut comme le poisson dans l'eau. Pour lui, la mort n'est pas une délivrance : elle est un état de violence, auquel la résurrection mettra un terme. Pour lui, le corps n'est pas un poids sur l'âme : il constitue un merveilleux instrument pour la vie qui fait toute notre dignité, la vie intellectuelle.

Quand on se propose de parler de ce qui est percutant dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin, on serait un lâche si on esquivait le thème périlleux de la femme.

La femme

Retour à la table des matières

Pour beaucoup de gens, Thomas d'Aquin est, tout juste après saint Paul, l'homme le plus misogyne qui soit. Misogyne : qui hait ou méprise les femmes, dit le dictionnaire. Thomas d'Aquin n'est donc pas misogyne : quel que soit l'être dont il parle — ange, prostituée ou grenouille — il le fait toujours avec la même sérénité

[1] F. Engels, *Dialectique de la nature,* Paris, Éditions sociales, 1952, p. 172.

et le même respect. De là à dresser Thomas d'Aquin comme un champion de la cause féminine, il y a une marge, que je ne franchirai pas.

Il ne fut ni champion ni aspirant... Il fut de son temps, mais il est indéniable, selon moi, que sa pensée a fait parcourir à la cause féminine un bon bout de chemin dans la bonne direction. Cette cause, comme toutes les causes humaines, a continué à progresser par la suite. Je veux donc simplement rectifier et nuancer quelques opinions farfelues.

Thomas d'Aquin n'a pas laissé de *De femina* (traité sur la femme) ni de *De viro* (traité sur l'homme au sens de mâle) : il a laissé un *De homine* (traité sur l'homme comme être humain de l'un ou l'autre sexe). En latin, *homo* (homme) comporte la même ambiguïté que *homme* français : il peut signifier un être humain, de l'un ou l'autre sexe, et il peut signifier un individu de sexe masculin ; c'est le contexte qui permet de trancher. Quand une femme disait : *Homo sum* (homme [je] suis), cela voulait dire : j'appartiens à l'humanité. Les deux sens de *homo* sont tellement connus que Thomas d'Aquin peut employer *vir*, puis enchaîner avec *homo*, comme synonyme de *vir*, dès la ligne suivante [1] ».

Je commencerai par l'une des formules les plus litigieuses ; une formule qui a fait couler beaucoup d'encre et sécréter autant de fiel ; une formule qu'on a traduite de cocasses façons. La voici, en latin d'abord, car sa traduction demande de longues considérations préliminaires : *Femina est mas occasionatus.*

« Femina est mas occasionatus »

Dans *Ainsi soit-elle*, Benoîte Groult écrit : « Ayant fait de la femme un « être occasionnel et accidentel » (saint Thomas d'Aquin) », etc.[2]. Thomas d'Aquin a beau avoir le dos large (au sens propre et au sens figuré), rendons à César ce qui appartient à César. L'idée que lance Benoîte Groult évoque un argument que Thomas d'Aquin puise chez Aristote pour introduire le doute dans l'esprit de ses auditeurs, conformément à sa méthode. Cet argument apparaît à deux reprises, dans la *Somme théologique*, lors de questions qu'il soulève [3]. Est-il nécessaire de préciser que cet argument ne doit pas être pris pour la pensée de Thomas d'Aquin ?

La traduction latine d'Aristote qu'utilisait Thomas d'Aquin faisait dire au philosophe : *femina est mas occasionatus*. (La femelle est un mâle. Pas de problème jusqu'ici, mais comment rendre la longue épithète *occasionatus* ? Il ne faut pas tenter de la traduire maintenant. J'emploie le mot « femelle », car l'argument est tiré du traité *De la génération des animaux* d'Aristote, où tout le genre animal est concerné.) Lachat traduit ainsi : la « femme » est « un accident ou un

---

1 . *Somme théologique,* I, q. 92, art. 1, sol. 2.
2 Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle* p. 153.
3 *Somme théologique*, I, q. 92, art. 1, obj. 1 ; q. 99, art.2, obj. 2.

amoindrissement de l'homme »... [1] Or, poursuit Thomas d'Aquin en bâtissant son argument, rien de *deficiens et occasionatum*, etc. Il corse l'argument en ajoutant ce *deficiens* (déficient, défectueux ?). Plus loin, il soulève d'un autre point de vue, le même argument. Lachat — ou un collaborateur — ne traduit pas de la même manière : « la femme, comparée à l'homme, est un défaut ou une imperfection [2] ». Voyons d'abord l'explication que donne Thomas d'Aquin du passage d'Aristote ; l'épithète mystérieuse s'illuminera du même coup.

L'argument tiré d'Aristote est vrai d'un point de vue, mais faux d'un autre, dit Thomas d'Aquin. (Il ne faut pas s'étonner que Benoîte Groult s'en tienne au point de vue où l'argument porte. N'étant point spécialiste de la pensée thomiste et n'ayant, semble-t-il, aucune envie de le devenir, elle rapporte ce qui se dit et s'écrit. Si elle était spécialiste, elle aurait tout aussi bien pu dire que, pour Thomas d'Aquin, la « femme » n'est PAS un être « accidentel et occasionnel ». Tous ceux qui n'ont pas vu la deuxième partie de la réponse risquent fort de ne pas avoir compris la première.) Mais quels sont donc ces deux points de vue ? Point de vue de la « nature particulière », c'est-à-dire de tel mâle qui engendre ; point de vue de la « nature universelle », c'est-à-dire de l'espèce humaine.

Du point de vue de la nature particulière, *femina est aliquid deficiens et occasionatum*, dit bien Thomas d'Aquin dans la réponse à l'objection : elle implique une déficience et un échec. Pour comprendre le sens de cet énoncé, déterrons une vieille erreur biologique. Dans la procréation, on attribuait au mâle beaucoup plus d'importance qu'il n'en a. On pensait alors — et on a pensé longtemps par la suite — que « la vertu active contenue dans la semence du mâle tendait à produire un mâle : *virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi similé* ». Thomas d'Aquin ajoute : *perfectum secundum masculinum sexum* [3]. Il ne suffit pas au mâle qui engendre de produire quelque chose de semblable à soi, *sibi simile*, c'est-à-dire un mâle, ce mâle doit posséder la perfection du sexe masculin ; être un vrai mâle, car il s'engendre des mâles imparfaits, physiquement ou mentalement. Parler de la perfection du sexe masculin n'implique pas l'imperfection de l'autre sexe : la nature tend à la perfection dans les deux sexes.

Dans cette hypothèse, à retenir avec soin, si une femelle est engendrée, quelque chose a fait défaut, quelque chose n'a pas fonctionné. D'où l'épithète latine *déficiens* (déficient). Par analogie avec le jardinage, la cause peut résider dans la semence, l'état du terreau ou les conditions atmosphériques. (On ne connaissait pas encore le virus...) Si une machine programmée pour imprimer des billets de dix dollars crache un billet de cent de temps en temps, on fait venir le technicien, car quelque chose fait défaut, quelque chose ne fonctionne pas, quelque chose est *deficiens*. Voilà tout.

---

[1] *Ibid.,* I, q. 92, art. 1, obj. 1.
[2] *Ibid.,* I, q. 99, art. 2, obj. 1.
[3] *Ibid.,* I, q. 92, art. 1, sol. 1.

J'ai dit : « longtemps par la suite ». En effet, dans la préface de *Maternité et biologie*, Jean Rostand revendique pour les généticiens et les embryologistes, le « grand honneur » d'avoir « concouru à réhabiliter le sexe féminin ». Dans les 60 premières pages de ce livre, Rostand va exposer les hypothèses imaginées dans le passé, c'est-à-dire jusqu'au XIX[e] siècle, pour expliquer la génération. À la page 64, on lit ceci : « Quand s'ouvrira le XIX[e] siècle, le problème de la génération est toujours aussi obscur ; les positions fondamentales n'ont pas varié. » « On ne devait commencer à y voir un peu clair qu'à la faveur de la théorie cellulaire (1839) : encore ne fut-ce qu'avec quelque retard qu'on tira de cette théorie les leçons qu'elle comportait quant au problème de la génération [1]. »

Quand, dans sa préface, Rostand cite un personnage qui débite au Moyen Âge toutes les erreurs en ce domaine, il ne sourcille pas, car, n'étant pas médiéviste, il est insensible à ce genre d'inepties ; il le cite pour une bonne opinion contenue dans l'extrait. Cet individu soutient que le droit évolue avec l'évolution de la biologie. Fort bien. Et il attribue l'évolution actuelle du rôle juridique de la femme au « progrès des sciences biologiques, qui ont écarté les erreurs du Moyen Âge »... Le Moyen Âge, la grande poubelle de l'histoire ! Il s'agit des erreurs du passé et non du Moyen Âge ou de quelqu'un de ses représentants. Rostand va en arriver à la conclusion que le rôle de la femme dans la formation de l'enfant est beaucoup plus important et complexe que celui de l'homme ; que la maternité est une fonction plus riche que la paternité.

L'épithète *déficiens* doit attirer l'attention sur le générateur et sur les conditions ou circonstances de la génération. Cela ne fait aucun doute quand on lit, dans le texte latin, la réponse que fait Thomas d'Aquin à l'argument rapporté ci-dessus. La déficience ne doit pas être cherchée du côté du produit de la génération, à savoir la femelle, mais du côté du générateur. Pour Thomas d'Aquin, la déficience est dans le mâle ; on l'a transportée dans la femelle, produit de la génération. La différence est de taille.

Thomas d'Aquin lui-même semble confirmer cette interprétation quand, dans la *Somme contre les Gentils*, il s'interroge sur le sexe et l'âge des ressuscités. Les gens que l'épithète *déficiens* faisaient reluquer du côté de la pauvre femelle étaient justifiés de soutenir qu'il n'y aurait pas de sexe féminin après la résurrection, puisque ce grand événement doit réparer les défauts de la nature : les bossus ne retrouveront plus leur bosse, ni les morveux leur morve. Si donc le sexe féminin est une imperfection, il devrait disparaître lors de cette réfection générale. Non, dit Thomas d'Aquin ; ce sexe doit ressusciter pour témoigner de la perfection de la nature et de l'ordre que la sagesse divine y a introduit [2].

---

[1] Jean Rostand, *Maternité et biologie,* Paris, Gallimard, Idées, 111, 1966, p. 60.

[2] *Somme contre Les Gentils,* IV, ch. 88.

Quand Thomas d'Aquin prononçait le mot *déficiens*, il regardait du côté du mâle. Bien des gens n'ont pas remarqué. Examinons un seul exemple, tiré de *La Peur en Occident* de Jean Delumeau. Le chapitre X est consacré à la femme. Après avoir cité plusieurs grands médecins de la Renaissance, Delumeau conclut : « Telle est la femme pour les plus illustres médecins de la Renaissance : un « mâle mutilé et imparfait », « un défaut, quand on ne peut mieux faire ». » « La science médicale du temps ne fait donc que répéter Aristote revu et corrigé par saint Thomas d'Aquin [1]. » Si le « bœuf muet » lisait ce passage, il blanchirait d'écume et beuglerait de colère. La façon dont on a traité l'autre épithète, *occasionatus*, ne le calmerait certes pas.

L'argument de départ disait : *Femina est mas occasionatus* (la femelle est un mâle *occasionatus*). Comment traduire cette épithète ? Le texte de Jean Delumeau suggère « mutilé, imparfait ». Eh bien, non. Pour comprendre, il suffit de se rappeler l'erreur biologique dont j'ai parlé plus haut. Avant et après Thomas d'Aquin, on a pensé que, dans la génération, le mâle visait le mâle et que, quand tout fonctionnait normalement, c'était un mâle qui était engendré et un mâle parfait, c'est-à-dire un mâle avec tous ses membres et des membres proportionnés. Quand le mâle générateur ratait son objectif, il engendrait un mâle imparfait (il lui manquait un membre, en avait un de trop ou avait des membres mal proportionnés) ou bien il engendrait une femelle. Dans ces deux cas, le mâle générateur avait raté son objectif.

À quelques reprises, j'ai expliqué ce texte en classe. Chaque fois, la traduction d'*occasionatus* est venue de la salle, et sans crise de nerfs : la femelle est un mâle manqué ou raté. Le père Sertillanges trouve on ne peut plus grossière cette traduction [2]. Sans explications, elle l'est assurément, mais la comparaison de l'archer visant et manquant une cible permet de la comprendre.

L'adjectif « manqué » n'a pas du tout, dans ce contexte, le sens qu'il a dans l'expression « garçon manqué », que l'on applique à une fille aux allures et aux goûts de garçon. C'est la cible qui a été manquée et non l'effet produit. C'est pourquoi on peut atteindre beaucoup mieux que ce qu'on visait. Qui n'a pas été heureux, plus d'une fois dans sa vie, d'avoir manqué son coup ? La femelle n'est pas un mâle imparfait : elle est autre chose. Si un pommier produisait une orange, parmi ses pommes, on ne devrait pas dire que c'est une pomme imparfaite. Une pomme manquée, d'accord.

Contre le savant père Sertillanges, je traduisais courageusement *occasionatus* par manqué. Quand j'ai pu mettre la main sur la nouvelle traduction de la *Somme théologique* (Cerf, tome I, 1984), ce n'est pas sans une certaine angoisse que je suis allé vérifier la traduction qu'on y donnait de ce mot redoutable. C'est avec un soupir

---

[1] Jean Delumeau, *La Peur en Occident,* Fayard, Pluriel, 8350, 1978, p. 429.

[2] A.-D. Sertillanges, *Féminisme et christianisme,* Paris, Lecoffre, 1930, p. 59.

de soulagement et une immense joie que j'ai lu : « La femelle est, selon Aristote, un mâle manqué, survenant pour ainsi dire en dehors de la visée » de la nature [1]. » Il ne manquait rien : *femina* était rendu par femelle ; *occasionatus*, par manqué (raté aurait fait l'affaire) ; et il était question de « visée », qui cadrait parfaitement avec mon exemple de l'archer et de la cible.

Après avoir examiné l'argument d'Aristote du point de vue de la nature particulière, c'est-à-dire du point de vue du mâle qui engendre, et avoir donné raison à Aristote et un tout petit peu à Benoîte Groult, Thomas d'Aquin se place du point de vue de la nature universelle, c'est-à-dire du point de vue de l'espèce. De ce nouveau point de vue, la femelle n'est pas une cible manquée : elle est visée ou voulue, à l'égal du mâle, pour concourir à la survie de l'espèce.

Du point de vue de la nature particulière, il utilisait tantôt deux adjectifs : *deficiens* et *occasionatus* ; du point de vue de la nature universelle, il ne retient qu'*occasionatus*. Quand un mâle engendrait un mâle imparfait ou une femelle, quelque chose avait fait défaut du côté du générateur ou des conditions de la génération. D'où l'insertion de *deficiens*. Mais, quand la nature universelle engendre une femelle, elle n'a pas à chercher quelque chose qui n'aurait pas fonctionné, car elle veut l'un et l'autre sexe. La nature universelle s'inquiéterait si un monstre était engendré.

Quand Benoîte Groult fait dire à Thomas d'Aquin que la femme est un être « accidentel et occasionnel », il n'y a rien d'intelligible. Ces deux épithètes sont à peu près synonymes : elles évoquent *occasianatus*. Mais on ne peut pas dire que la femelle est un mâle accidentel ou occasionnel ; la femelle n'est pas un mâle. Cependant, ni l'un ni l'autre de ces adjectifs ne rend l'idée contenue dans *deficiens*. Le mot a été escamoté, comme si Thomas d'Aquin l'avait introduit sans raison. Ce vocable demande au lecteur de se tourner du côté du générateur ; l'autre lui demande de se tourner vers la cible. Quelque chose a fait défaut d'un côté ; conséquence, la cible a été ratée.

La femme et le mariage

« Deux coqs vivaient en paix : une poule survint, et voilà la guerre allumée », écrit La Fontaine [2]. Cette fable m'est venue à l'esprit alors que je ruminais une réflexion que lance Thomas d'Aquin en commentant le passage de la *Genèse* où Dieu dit, en regardant Adam : « Faisons-lui une aide. »

« Certains pensent qu'il s'agit d'une aide pour n'importe quelle autre œuvre entreprise par l'homme (*vir*, ici, le mâle). Eh bien, non ; il s'agit de l'œuvre de la génération, car, pour n'importe quelle autre œuvre, un homme (*vir*) serait mieux

---

1 *Somme théologique,* I, q. 99, art. 2, obj. 1.
2 La Fontaine, *Fables*, Paris, Hachette, 1961, livre VII, XIII.

aidé par un autre homme que par une femme [1]. » En note, les traducteurs du Cerf ne peuvent cacher leur déception : l'Aquinate prête un flanc de bœuf aux pires attaques. Il y a de quoi pousser les hauts cris, j'en conviens, mais essayons de nous retenir un instant.

Dans la tradition à laquelle appartient Thomas d'Aquin — la nôtre — c'est Adam qui a été formé le premier. Imaginons que la propagation de l'espèce ait été assurée autrement que par l'union des sexes. Pourquoi alors le Créateur aurait-il voulu la distinction des sexes, source de tant de problèmes non encore surmontés ? Les hommes se seraient fabriqué un monde à leur mesure — on les accuse, non sans quelque raison, de l'avoir fait en dépit de la présence de l'autre sexe. C'est une idée bien féministe qu'il n'existe pas des tâches adaptées à la « nature » féminine et des tâches adaptées à la « nature » masculine ; l'homme peut broder et la femme labourer les champs. Si tel est le cas, pourquoi les sexes sinon pour la propagation de l'espèce ? Dans un monde « unisexe, on ne se serait pas plus ennuyé de l'autre sexe qu'on ne s'ennuie des « tropi » de Vercors dans un monde bisexué.

Si la *Genèse* avait été écrite dans le contexte d'une tradition matriarcale, avec une déesse chargée de la création, la femme aurait été créée la première, et la déesse créatrice lui aurait donné un mâle en vue de la propagation de l'espèce, une femme lui étant plus utile pour les autres ouvrages : toute différence est cause de dissension. On a assez dit que nous vivons dans un monde fait par les hommes et pour les hommes. Nous aurions pu avoir un monde fait par les femmes et pour les femmes. Le vilain Spinoza imagine ce monde « où les femmes gouverneraient les hommes et les feraient éduquer, de telle manière que leur intelligence ne se développât point [2] ».

Les sexes existent donc ; ils servent à la propagation de l'espèce humaine, et Thomas d'Aquin enseigne que cela doit se faire dans le mariage, union indissoluble d'un homme et d'une femme, d'un seul homme et d'une seule femme. Comme le traité du mariage qu'on trouve dans le supplément de la *Somme théologique* n'est pas de lui, mais d'un disciple qui a pris le risque d'en écrire un *ad mentant sancti Thomæ*, il vaut mieux chercher d'abord ailleurs sa pensée sur le mariage. On la trouve dans le chapitre VII de son commentaire de la première épître de saint Paul aux Corinthiens.

Quand on parle de la femme dans le mariage, les deux problèmes qu'on ne peut honnêtement éviter, c'est d'abord celui de l'autorité dans la famille — tout le monde pense à saint Paul : « Femmes, obéissez... » ; c'est ensuite celui des relations sexuelles.

---

[1] *Somme théologique,* I, q. 92, art. 1.

[2] Spinoza, *Traité de l'autorité politique,* traduction Madeleine Francès, Paris, Gallimard, Idées, 392, 1978, p. 276.

L'autorité dans la famille

Pour une Québécoise qui s'est mariée à l'église, le mot mariage évoque spontanément la parole tristement célèbre de saint Paul : « Femmes, soyez soumises à vos maris [1]. » Saint Augustin, dont l'influence a été prédominante dans l'Église, trouve que saint Paul a tout à fait raison. Il est dans l'ordre de la nature, dit-il, que, chez les humains, *in hominibus*, les femmes servent les hommes, *ut serviant feminæ viris*. Il est juste, enchaîne-t-il, que la raison la plus faible serve la plus forte [2]. Et pour comble : « Qui ignore que la femme doit servir son mari comme on sert un maître [3] ? » Quand saint Augustin est choquant, il ne fait pas les choses à moitié...

Thomas d'Aquin manipule cette matière explosive à plusieurs reprises dans son œuvre. On trouve les grandes lignes de sa pensée dans la *Somme théologique* (I, q. 92, art. 1, sol. 2.). Et voici quelques corrections qu'il apporte à saint Augustin. D'abord, il distingue une double soumission. Une première, qu'il qualifie de *servilis* (servile ; de *servus*, esclave). C'est une soumission par laquelle le maître se sert d'une autre personne pour son utilité à lui. La soumission de la femme au mari ne saurait être de cette nature, tranche Thomas d'Aquin, car la femme est une personne libre et non une esclave [4]. Elle n'a donc pas à servir son mari comme son maître. En parlant de l'amitié qui règne normalement dans le mariage (ch. 2), l'idée d'égalité entre les conjoints avait été affirmée. Et voilà une correction d'importance infligée à Augustin.

Il existe une deuxième espèce de soumission. C'est une soumission par laquelle une personne en dirige une autre pour l'utilité de celle qui est dirigée et non pour l'utilité de celle qui dirige. Ce genre de soumission existe d'homme à homme, de femme à femme, d'homme à femme et de femme à homme dans la société civile et, à l'intérieur de la famille, entre le mari et la femme, affirme Thomas d'Aquin. Mais, quand saint Augustin clame que la raison la plus faible doit *servir* la plus forte, Thomas d'Aquin va dire que la raison la plus forte doit être mise au service de la plus faible dans l'exercice du pouvoir, où qu'il s'exerce. Deuxième correction. Elle exige un renversement de taille.

De ce deuxième genre de soumission, dira Thomas d'Aquin, *femina subiecta est viro* (la femme est soumise à l'homme). Puis il donne ce qui lui en semble la raison : *in homine magis abundat discretio rationis* (*Homo* a ici le sens de *vir*). Sur ce point, Thomas d'Aquin parle comme Augustin : en général, la raison est plus forte chez l'homme que chez la femme ... C'est une grosse couleuvre à avaler, surtout si on s'imagine qu'il veut dire que l'homme est plus intelligent que la femme.

---

1 Saint Paul, *Épître aux Colossiens,* 3, 18.

2 Saint Augustin, *Les Sept Livres des questions sur l'Heptateuque,* livre I, q. 153, dans *Œuvres complètes,* Paris, Vivès, tome 7, 1873, p. 528.

3 Saint Augustin, *Ibid.,* tome 26, p. 181.

4 *In Pol.* (Commentaire de la *Politique* d'Aristote), Marietti, 1951, I, leçon X, 159.

Ce n'est pas le cas. Chez lui, la raison et l'intelligence sont deux choses bien distinctes.

Intelliger, *intelligere*, c'est saisir directement une vérité, la saisir immédiatement ; raisonner, *ratiocinari*, c'est la saisir en franchissant des étapes, en égrenant des « or» et des « donc ». (Cette démarche a fini par être tournée en ridicule : ergoter, vient du latin ergo, donc.) Par rapport à l'intellection, le raisonnement est quelque chose d'imparfait. Et, au sens propre du terme, Dieu n'est pas raisonnable : il est intelligent ; il ne rampe pas vers la vérité il l'atteint d'un seul bond. Cependant, c'est la même intelligence qui, chez l'être humain, pose les deux actes dont nous venons de parler concernant la saisie de la vérité [1], comme ce sont les mêmes jambes qui marchent et qui dansent ; certaines jambes peuvent ne pas savoir danser, mais être quand même de très bonnes jambes...

Une distinction supplémentaire s'impose entre la raison spéculative (dévouée à la recherche de la vérité) et la raison pratique (préposée à l'action). Thomas d'Aquin ne prétend pas que la raison spéculative — qui dirige dans les sciences — est plus faible chez la femme : il parle de la raison pratique — qui dirige l'action. Et il développe sa pensée quand il traite de la vertu (qualité) qui dirige l'action, à savoir la prudence (au sens ancien du terme, une *habileté* à inventer et à mettre en œuvre les moyens d'arriver à une fin). Il fait alors de la raison, non pas comme faculté, mais comme aptitude à raisonner une situation concrète, un organe essentiel de la prudence [2].

Or chacun sait par expérience qu'on doit se méfier un peu de sa sensibilité dans ce domaine. Furieux, on peut raisonner assez bien un problème de géométrie, mais plutôt mal une vengeance ; le chèque rédigé sous le coup d'une trop grande pitié peut conduire à la ruine. Quand on est agité par une émotion quelconque — peur, colère, haine, amour, etc. — on doit se méfier des décisions que l'on prend et des promesses que l'on fait : Hérode, charmé par la danse de la fille d'Hérodiade, l'a appris à ses dépens.

Et Thomas d'Aquin prétend, après et avant bien d'autres, que les femmes sont, en général, plus sensibles que les hommes, donc plus facilement agitées par les mouvements dont je viens de parler.

Thomas d'Aquin écrit ces choses, mais il est disposé à douter. Dans un ultime effort pour comprendre, il est bon de dresser, comme toile de fond, ce qu'en dit Aristote dans sa *Politique* et déjeter un coup d'œil sur le commentaire de l'Aquinate. Aristote pose comme principe que « le mâle est, par nature, plus apte à être un guide que la femelle [3] ». Il pensait au lion, au coq, au bélier, au taureau, au bouc,

---

[1] *Somme théologique,* I, q. 79, art. 8.

[2] *Ibid.,* II-II, q. 49, art. 5.

[3] Aristote, *La Politique,* traduction Tricot, Paris, Vrin, 1970, I, 12, 1259 b 1-10 ; *In Pol.* (Commentaire de la *Politique* d'Aristote), I, leçon X, 152.

etc. Aristote va ensuite appliquer au genre humain ce qu'il constate, en général, chez les animaux. Des nuances s'imposent, il le sait. (Certains traducteurs parlent d'homme et de femme alors qu'Aristote, placé du point de vue du genre animal tout entier, parle de mâle et de femelle.)

Aristote et Thomas d'Aquin ne contestent pas que la supériorité du mâle, chez les animaux en général, ne se vérifie pas toujours dans les cas particuliers et encore moins chez les humains. Il arrive que la nature elle-même produise des femelles plus déterminées que des mâles. Thomas d'Aquin parle d'hommes efféminés et de femmes viriles. La langue française signifie, de façon fort imagée, ce fait d'expérience quotidienne, quand elle parle des ménages où c'est la femme qui porte la culotte et le mari qui porte la jupe. Ces ménages sont nombreux.

Chez les humains, le principal facteur de perturbation de l'ordre observé chez les animaux en général, c'est évidemment la culture. L'art de gouverner s'apprend comme n'importe quel autre. La coutume aidant, qui se transforme en nature — *consuetudo in naturant vertitur* [1] — le lion obéirait à la lionne et le coq, à la poule. Dans *L'Homme*, Jean Rostand incite les aristotéliciens à la prudence : « Lorsque nous parlons de l'homme et de la femme, il ne faut jamais oublier que nous comparons, non pas deux types naturels et biologiques, mais deux types artificiels et sociaux [2]. » Il y a quand même un petit fond naturel.

Enfin, dans les cas où il reste encore un peu de soumission de la femme à l'homme, cette soumission doit être thomiste. L'obéissance selon Thomas d'Aquin, nous le verrons au chapitre 5, ressemble peu à celle qu'on nous a enseignée. Selon lui, le principe fondamental de la conduite humaine, c'est : « Obéis à TA conscience. » Il ne craint pas de proclamer que la conscience d'un chacun l'oblige plus que les préceptes des prélats. À plus forte raison, la conscience oblige-t-elle plus que les ordres d'un mari. Il rejette l'obéissance *indiscreta* (« indiscrète », qui ne fait pas le partage entre les ordres qu'il convient d'exécuter et ceux auxquels il convient de résister), cette « obéissance » ne mérite pas, selon lui, le nom d'obéissance. Comme j'aurai à revenir sur ce point dans mon dernier chapitre, je n'insiste pas davantage.

Cette conception de l'autorité du mari s'est même renforcée après le Moyen Âge. Le *Code civil* en vigueur au Québec jusqu'en 1964 consacre un chapitre à « l'incapacité des femmes mariées ». Glosant sur le premier article, le juriste Gérard Trudel dit que cette incapacité ne vient pas de la « faiblesse du sexe » (*sic*), puisque « veuve ou fille majeure, la femme a une capacité complète. Seul le mariage a restreint cette capacité à cause des exigences juridiques de l'autorité maritale [3] ». Quand il commente l'article 175, qui stipule que « la femme est obligée de suivre

---

1 *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), II, leçon VI, 315.

2 Jean Rostand, *L'Homme,* p. 98.

3 Gérard Trudel, *Traité de droit civil du Québec,* Montréal, Wilson et Lafleur, tome 1, 1942, p. 502.

son mari partout où il juge à propos d'habiter », Trudel parle comme un authentique petit saint Paul : « ... l'obéissance que celle-ci doit à son mari... » ; elle « doit obéir au chef de famille et le suivre partout où il fixe sa résidence », etc.

Le nouveau *Code civil du Québec*, entré en vigueur le 2 avril 1981, imposait une législation plus civilisée en ces matières. L'article 443 se lit comme suit : « Ensemble, les époux assurent la direction morale et matérielle de la famille, exercent l'autorité parentale et assument les tâches qui en découlent. » L'autorité « maritale » (du mari) est devenue l'autorité « parentale » (des parents), et les époux l'exercent « ensemble ». L'article 444 règle le sort de la femme docile, qui devait suivre son maître : « Les époux choisissent de concert la résidence familiale. » En cas de conflit, l'article 448 indique la procédure à suivre : « Si les époux ne parviennent pas à s'accorder sur l'exercice de leurs droits et l'accomplissement de leurs devoirs, les époux ou l'un d'entre eux peuvent saisir le tribunal, qui statuera dans l'intérêt de la famille, après avoir favorisé la conciliation des parties. »

La situation n'était pas plus rose en France. « Sous l'influence de Bonaparte, farouche antiféministe », le *Code civil* français faisait de la femme un être « juridiquement incapable », à qui le mari devait « protection » en échange de sa « soumission. » En 1932, René Renoult, alors ministre de la justice dépose un projet de loi destiné à modifier cette situation. Ce projet remanié devint la loi de 1939, modifiée à son tour par celle de 1942. Le mot « obéissance » est rayé de l'article 213, mais « le mari est [toujours] le chef de la famille. Il exerce cette fonction dans l'intérêt commun du ménage et des enfants. » « La femme concourt avec le mari... » « La femme remplace le mari dans sa fonction de chef s'il est hors d'état de manifester sa volonté en raison de son incapacité, de son absence, de son éloignement ou de toute autre cause. »

À l'époque, les RR. PP. Villain et de Lestapis closent leur commentaire par le paragraphe suivant : « Au point de vue doctrinal, il n'y a qu'un regret à exprimer : c'est que, tout en rendant la femme capable, la nouvelle loi n'ait pas consenti à affirmer l'existence, dans la famille considérée sous l'angle sociétaire, d'une hiérarchie, qui suppose fatalement un mari dépositaire de l'autorité, et une femme qui « obéit », avec toutes les nuances énoncées par l'Encyclique. Il s'agit de l'encyclique de Pie XI *Casti connubii* (Le mariage chrétien) [1].

Selon Régine Pernoud, éminente médiéviste, la situation de la femme dans le mariage s'est considérablement détériorée après le Moyen Âge. Dès le VIIIe siècle, le consentement des parents n'est plus nécessaire à la validité du mariage [2] Jusqu'à la fin du XVe siècle, la femme jouit de la « capacité juridique ». Mais, au XVIe siècle, elle devient juridiquement incapable ; le contrôle du mari sur les actes de son

[1] Pie XI, *Casti Gonnubii,* sur le Mariage chrétien, 31 décembre 1930, traduction et commentaires par les RR. PP. Villain et de Lestapis, Paris, Spes, 1964, p. 42, 44 et 46.

[2] Régine Pernoud, *La Femme au temps des cathédrales,* Paris, Stock, 1980, p. 192.

épouse est de plus en plus rigoureux : les actes de la femme mariée sont nuls s'ils sont posés sans la permission de son époux [1].

Les relations sexuelles

Avec « saint » Thomas d'Aquin, il convient de parler du sexe et des relations sexuelles à l'intérieur du mariage, car il ne faut pas s'attendre à le trouver plus permissif que les stoïciens Marc Aurèle (empereur romain, mort en 180) et Épictète (mort en 125 ou 130). Dans ses *Pensées pour moi-même*, Marc Aurèle fait le bilan de ses dettes. Aux dieux, il doit de « ne pas avoir prématurément fait acte de virilité, mais d'en avoir même retardé le moment [2] ». Épictète y va d'un petit conseil : « Quant aux plaisirs de l'amour, autant que faire se peut, garde-toi pur avant le mariage ; mais, une fois engagé, prends ta part de ce qui est permis [3]. » « Garde-toi pur avant le mariage »...

Le sexe en général

Pour faire ressortir certaines thèses de Thomas d'Aquin sur le sexe, ce « petit animal séparé », comme on disait encore, il est bon de les comparer à celles de quelques prédécesseurs. On peut mieux mesurer, alors, le chemin parcouru et celui qui restait à parcourir. Sur le sexe en général, j'appellerai à la barre Grégoire de Nysse, père de l'Église, mort vers 395.

Ce saint et savant « père » a écrit un traité intitulé *La Création de l'homme*. Si magnifique qu'il a été lu et relu, et l'on y a déniché une opinion très pudique sur le sexe. Selon Grégoire de Nysse, la distinction des sexes est une conséquence du péché originel. Si Adam et Ève n'avaient pas péché, Dieu aurait multiplié les humains comme il a multiplié les anges [4]. Dieu, dans sa prescience, ayant prévu le péché de nos premiers parents, les a équipés pour transmettre la vie de la manière qui convient à cet état de déchéance, à savoir la manière des bêtes. Manière un peu vulgaire, selon le bon saint.

Thomas d'Aquin a le nez moins fin ou l'imagination moins fertile, et il va ramener Grégoire de Nysse sur le plancher des vaches et des taureaux. Dans la *Somme théologique* [5], il se demande si, dans l'état d'innocence (au paradis terrestre), la génération aurait été obtenue *per coitum* (union des sexes). Après avoir résumé la position de Grégoire de Nysse, il affirme qu'elle n'est pas conforme à la raison : *hoc non dicitur rationabiliter*. Il assimile cette question à une autre qu'il a tranchée

---

1 *Ibid.,* p. 188-189.

2 Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même,* suivies du *Manuel d'Épictète,* Paris, Garnier, 1951, I, XVII, p. 37.

3 *Ibid.,* p. 239.

4 Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme,* introduction par J.-Y. Guillaumin et A.-G. Hamman ; traduction par J.-Y. Guillaumin, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, p. 164.

5 *Somme théologique,* I, q. 98, art. 2.

antérieurement : l'homme, dans l'état d'innocence, avait-il besoin de nourriture [1] ? Vous devinez ce qui répugnait à certains : le transit intestinal, avec tous ses aléas. Parmi eux, quelques-uns imaginaient l'hypothèse d'une alimentation sans déchets.

Thomas d'Aquin trouve ces bonnes gens un peu trop angéliques et désincarnés. (Comme Pascal écrira : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête [2]. ») L'argument de Thomas d'Aquin est le même dans les deux cas (alimentation et génération) : l'homme, dans l'état d'innocence, aurait possédé une âme, comme tous les autres êtres animés. Or les fonctions fondamentales de l'âme ressortissent à la vie végétative : alimentation, croissance et reproduction. L'homme aurait donc mangé et déféqué comme les autres animaux ; comme eux, il se serait reproduit par l'union des sexes. Mais, dans l'un et l'autre cas, il n'aurait connu aucun des problèmes que nous rencontrons parfois.

Les relations sexuelles

Faisons entrer saint Augustin dans le prétoire. Dans son traité sur *Le Bien du mariage*, on trouve les déclarations suivantes : « Il y a des hommes à ce point incontinents qu'ils n'épargnent même pas leurs femmes enceintes. » Saint Paul « concède par une tolérance que des époux s'unissent sans avoir en vue la génération ; bien qu'une dépravation morale entraîne les époux à une telle union, le mariage les soustrait du moins à l'adultère ou à la fornication. » « L'acte conjugal, quand il a pour objet la génération, n'est pas un péché ; quand il est accompli pour satisfaire la concupiscence, entre époux, bien entendu, et comme gage de la fidélité nuptiale, il est un péché véniel. » Augustin revient sur cette idée dans le paragraphe suivant : « Remplir le devoir conjugal au-delà de ce qui est nécessaire à la génération est un péché véniel. » Enfin : « Le renoncement à tout commerce charnel est préférable même aux rapports matrimoniaux qui ont pour but la génération [3]. »

Thomas d'Aquin va être un peu plus optimiste. « Tout est pur pour celui qui est pur », disait-on dans ma jeunesse. Au XIIIe siècle, il y avait quand même des « anges » qui soutenaient que toute relation sexuelle était une faute. Dans la *Somme contre les Gentils* (III, 126), il va donc partir de la base en établissant que cette position est déraisonnable. Voici quelques-uns des arguments qu'il apporte.

Les inclinations naturelles sont mises dans les choses par Dieu, qui meut tout. Il est donc impossible qu'une inclination naturelle tende vers quelque chose de mauvais en soi. Or, dans tous les animaux parfaits se trouve une inclination naturelle à l'union charnelle. Cette inclination, qui vient de Dieu, auteur de la nature, ne peut donc pas être mauvaise en soi. [Elle peut le devenir dans certaines

[1] *Ibid.,* 1, q. 97, art. 3.
[2] Pascal, *Pensées,* 358, p. 151.
[3] Saint Augustin, *Le Bien du mariage ;* VI, 6, dans *Œuvres de saint Augustin,* Paris, Desclée de Brouwer et Cie, tome 2, 1948, p. 35 et 37.

circonstances : viol, inceste, etc.] Thomas d'Aquin ajoute que la loi divine n'interdit que les actes contraires à la raison. Or il n'est pas contraire à la raison d'avoir des relations sexuelles puisque c'est le moyen de perpétuer l'espèce.

Après avoir prouvé que les relations charnelles sont bonnes en soi, parce que naturelles et donc voulues de Dieu, auteur de la nature, Thomas d'Aquin va statuer sur la façon dont elles doivent se pratiquer. Pour la raison indiquée plus haut, on laisse de côté le traité du mariage du *Supplément* de la *Somme théologique* et l'on scrute la première leçon du commentaire du chapitre VII de la première épître de Saint-Paul aux Corinthiens [1].

De ce point de vue, une égalité parfaite doit régner entre les conjoints. Comme c'est la femme qui, d'ordinaire, se sent lésée sur ce plan, Thomas d'Aquin va faire appel au récit de la création de la *Genèse*. La femme n'a pas été formée des pieds de l'homme, comme une servante, *ancilla*, ni de la tête, comme une maîtresse, *domina*, mais du côté, *de latere*, comme une compagne, *socia* (n° 321). Ni l'un ni l'autre des conjoints ne peut, de son propre arbitre, pratiquer la continence ou se donner à un autre. Si l'un des conjoints pratiquait la continence contre le gré de l'autre, il y aurait fraude : on est dans le domaine de la justice (n° 323). S'il y a lieu d'interrompre les relations sexuelles, la décision doit se prendre d'un commun accord, pour un temps déterminé [pas trop long] et pour une fin légitime (n° 324).

En lisant le chapitre 7 de la première épître aux Corinthiens, Thomas d'Aquin a l'impression que saint Paul accepte le mariage par « indulgence » (n° 327). Les traductions parlent de condescendance, de concession, de permission, etc. Thomas d'Aquin opte pour indulgence, *indulgentia*, et il définit le mot. Indulgence peut d'abord avoir le sens de permission. Or il y a deux espèces de permission : 1) on peut permettre le moindre bien ; pour saint Paul et pour Thomas d'Aquin, le mariage est un bien inférieur à la virginité ; 2) on peut permettre le moindre mal ; saint Augustin veut qu'on tolère la prostitution comme un moindre mal. Indulgence peut, en second lieu, évoquer la faute. De ce point de vue-là, on ne doit pas dire globalement que le mariage est accordé par indulgence (n° 328).

Ceux qui, comme moi, ont appris le *Catéchisme* des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa savent par cœur le numéro 4 : « Dieu m'a créé pour le connaître, l'aimer et le servir en ce monde, et pour être heureux avec lui dans le ciel pendant l'éternité. » L'acte conjugal, *actus coniugalis*, accompli à cette fin, est, dit Thomas d'Aquin, un acte de religion, *actus religionis.* Il va sans dire que le mariage, dans ce cas, n'est pas une concession, pas plus que n'en sont les autres actes par lesquels l'être humain rend à Dieu le culte qui lui est dû. [Thomas d'Aquin est le premier à m'avoir parlé du coït comme *actus religionis*.]

---

[1] *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (Commentaire des Épîtres de saint Paul), Marietti, 1953, Vol. I, p. 295-299.

Il n'y a pas d'indulgence non plus quand on considère l'acte conjugal comme ressortissant à la vertu de justice. La justice fait rendre à chacun son droit. Quand il n'y a pas de motifs raisonnables de la refuser, la relation sexuelle est un droit que n'importe quel conjoint peut revendiquer d'une manière qui n'a rien de syndical. Pour l'autre, à ce moment-là, elle est une dette à acquitter, un *debitum*. [Il est équivoque de parler de « devoir ». Au sens courant du terme, le mot « devoir » a une connotation pénible ; la dette conjugale devrait s'acquitter le sourire aux lèvres.]

Il y aurait lieu de parler d'indulgence si l'acte conjugal était provoqué avant tout par la passion, *ex concupiscentia*. Thomas d'Aquin distingue un double amour : 1) un amour de bienveillance ; c'est un amour qui pense à l'autre ; qui tient compte du bien et du plaisir de l'autre ; 2) un amour de concupiscence ou un amour passionnel ; c'est un amour qui cherche égoïstement à se satisfaire sans se soucier de l'autre. Cet amour réduit l'autre à la condition d'objet, comme le vin et le fromage sont des objets. User du mariage de cette manière, c'est une faute, dit Thomas d'Aquin. Cette faute deviendrait grave si la passion faisait enfreindre les limites du mariage par l'adultère (n° 329).

« Le domaine de Satan »

Retour à la table des matières

« Man's appetites are the domain of Satan », selon saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, écrivent Downey et Kelly dans *Moral Education* [1]. Les appétits de l'homme sont le domaine de Satan. Quelqu'un qui a le moindrement fréquenté les auteurs ridiculisés sursaute et exige des références. Il n'y en a pas. « The passions are to be suppressed», poursuivent-ils : les passions doivent être supprimées.

Pour le moment, je ferai échec à ces affirmations farfelues par des textes bien identifiés. Le premier, tiré de La Cité de Dieu de saint Augustin, affirme que, sans passions, nous ne pouvons pas vivre correctement : *non recte vivimus* [2]. Si les passions étaient le « domaine de Satan », saint Augustin conférait de la sorte au Diable un rôle essentiel dans la vie vertueuse... On imagine le Diable dans l'eau bénite, mais pas au service de la vertu.

---

[1] Meriel Downey & A.V. Kelley, *Moral Education, Theory and Practice,* Harper & Row, 1978, London, New York, [etc.], 1978, p. 97.

[2] Saint Augustin, *La Cité de Dieu,* XIV, IX, dans *Œuvres de saint Augustin,* Paris, Desclée de Brouwer, tome 35, 1959, p. 393.

Quant à Thomas d'Aquin, il retire à Satan le domaine des passions quand il se demande si tout plaisir est mauvais. L'un des arguments qu'il rapporte veut que ce soient les bêtes et les enfants qui recherchent le plaisir, mais qu'une personne tempérante les fuie. Il répond que la tempérance ne demande de fuir que les plaisirs immodérés et contraires à la raison — plaisir de l'inceste, plaisir du sadisme, plaisir de la paresse, etc. ; quant aux bêtes et aux enfants, ils recherchent le plaisir qui leur convient par un appétit naturel qui vient de Dieu [1] et non du Malin. Si les appétits sont le domaine de Satan, ce ne peut être qu'au sens où le chien est le domaine des puces.

Un double appétit

Le mot appétit vient du latin *appetere*, se porter vers, désirer, rechercher. On l'emploie le plus souvent en référence à la nourriture, mais on peut parler des appétits sexuels (pluriel en l'occurrence), de l'appétit de savoir ou de l'appétit de bonheur. Le mot *appétit* est souvent remplacé par tendance. On ne désire et ne recherche, il va sans dire, que ce qui convient, que ce qui est bon pour soi ; ce qui semble mauvais, on le fuit.

La division de l'appétit ou de la tendance vient du fait que ce qui convient, ce qui est bon peut apparaître tel soit à l'intelligence, soit aux sens (sens externes : vue, ouïe, toucher, goût, odorat ; sens internes, moins connus, sauf l'imagination). À l'instar des humains, les animaux peuvent aimer les sucreries, mais ils ne peuvent aimer la géométrie. L'amour de la géométrie naît d'une connaissance qui dépasse l'animal. À l'instar des humains, les animaux détestent les coups de bâton, mais ils ne peuvent détester le mensonge. Thomas d'Aquin appelle volonté ou appétit intellectuel la tendance consécutive à la connaissance intellectuelle ; il appelle appétit sensible la tendance consécutive à la connaissance sensible. L'homme partage cette dernière avec l'animal.

C'est dans les circonstances où la volonté s'oppose à la sensibilité que son existence se manifeste avec le plus d'évidence. Le palais aime le chocolat, par exemple, mais la raison y voit un danger pour la santé ou pour la ligne. Un combat s'engage entre deux tendances : l'une consécutive à la connaissance sensible, l'autre consécutive à la connaissance intellectuelle. D'une personne qui cède à sa sensibilité au détriment de sa santé, on dira qu'elle manque de volonté. Comme ce genre de conflit éclate vingt fois par jour, l'existence de la volonté ne peut être mise sérieusement en doute.

Double appétit, d'abord (volonté et sensibilité), puis double appétit sensible. Au temps de Thomas d'Aquin, et au temps de Descartes toujours, l'appétit sensible ou la sensibilité se divise à son tour en appétit concupiscible et en appétit irascible. Le dictionnaire a laissé tomber l'adjectif concupiscible, mais il a retenu concupiscence

[1] *Somme théologique,* I-II, q. 34, art. 1.

et concupiscent. Ces mots viennent de *concupiscere*, désirer ardemment. L'équivalent moderne du vieil appétit concupiscible, c'est le désir ou la libido, mot emprunté au latin, et qui signifie un vif désir. Le langage courant emploie le mot libido au sens de recherche instinctive du plaisir, et surtout du plaisir sexuel.

L'adjectif irascible figure au dictionnaire, mais il n'est pas associé à un appétit. Ce mot vient du latin *irasci*, se mettre en colère. Une humeur irascible, c'est une humeur prompte à la colère. L'appétit irascible, des Anciens, c'est une tendance à s'attaquer à l'obstacle qui barre la route. L'équivalent moderne de cette tendance ou de cet appétit, c'est l'agressivité bien connue, à laquelle le nom de Konrad Lorenz, entre autres, est associé.

Le mot affectivité englobe ces trois appétits : la volonté, le désir et l'agressivité. Une publication sans prétention aucune du ministère de l'Éducation décrit l'être humain comme étant corps, intelligence et affectivité [1]. L'affectivité, c'est le moteur de l'action : on bouge parce qu'on aime, ou parce qu'on a peur, ou parce qu'on espère, etc.

Définition et distinction des passions

Le mot passion, comme bien d'autres, a changé de sens au cours des siècles. *Le Petit Robert* vous dira que le mot passion, au sens de « tout état ou phénomène affectif », est vieux, c'est-à-dire à peu près abandonné. Il ajoutera que les passions — au pluriel — sont des « états affectifs et intellectuels (*sic*) assez puissants pour dominer la vie de l'esprit ». La mutation s'est effectuée vers le XVII[e] siècle, mais Descartes (1596-1650) et Spinoza (1632-1677) emploient encore le mot passion au sens ancien du terme : un mouvement de la sensibilité (les mouvements de la volonté sont ainsi écartés), abstraction faite de son intensité. Une petite colère est une passion tout comme une grande. Il va de soi que, chez Thomas d'Aquin, le mot passion a ce sens. L'amour du chocolat est une passion, mais non l'amour des mathématiques.

Le sens que le mot passions (au pluriel) revêt maintenant est un retour au sens stoïcien du terme. Les stoïciens appelaient passions les mouvements de l'appétit ou de l'affectivité (ils ne distinguaient pas entre volonté et sensibilité) qui dépassaient les limites de la raison, c'est pourquoi ils les qualifiaient de maladies de l'âme et voulaient qu'on les extirpe : « Vaut-il mieux avoir des passions modérées ou n'en point avoir du tout ? s'est-on souvent demandé. Nos stoïciens n'en veulent point ; les péripatéticiens les acceptent, mais modérées. Moi, je ne vois pas comment peut être salutaire ou profitable une maladie même peu grave », lance Sénèque avec un

[1] *L'École québécoise, Énoncé de politique et plan d'action,* Gouvernement du Québec, ministère de l'Éducation, 1979, 2.2.1, p. 27.

sourire moqueur et triomphal [1]. Aristote et ses disciples appellent passions tous les mouvements de l'appétit sensible, quelle qu'en soit l'intensité — faible ou forte [2].

Pour énumérer les passions, Thomas d'Aquin fait appel à l'expérience que chacun d'entre nous fait tous les jours et même plusieurs fois par jour. Je recherche des biens sensibles : eau, nourriture, chaleur, etc. ; je fuis des maux sensibles : froid, bruit, douleur, mauvaise odeur, etc. Cette recherche et cette fuite comportent parfois des difficultés, des obstacles. D'où les trois points de vue suivants.

Face à un bien sensible (une musique agréable, une belle personne, de l'eau fraîche, du parfum, etc.), on éprouve d'abord de l'amour ; suit le désir, c'est-à-dire l'effort pour entrer en possession de ce que l'on aime ; vient enfin le plaisir de la possession. Et voilà trois passions que l'on éprouve chaque jour avec plus ou moins d'intensité.

Face au mal sensible (la faim, la soif, le bruit, la douleur, etc.), on éprouve d'abord le contraire de l'amour, c'est-à-dire un sentiment de répulsion, que l'on disait *odium* en latin, mais dont la traduction française, haine, est trop forte ; suit ce que les péripatéticiens appellent l'aversion (contraire du désir : effort pour fuir) ; vient enfin la tristesse si le mal n'a pu être évité. Trois nouvelles passions viennent de s'ajouter aux trois précédentes.

Face à l'obstacle, il faut distinguer l'obstacle au bien d'avec l'obstacle au mal. Quand le bien sensible désiré comporte un obstacle, on espère le vaincre ou bien on désespère d'y parvenir. L'espoir et le désespoir (terme trop fort en français) viennent de s'ajouter, et voilà huit passions de débusquées. Quand le mal sensible que l'on veut fuir comporte un obstacle, on oscille entre l'audace et la crainte selon que l'obstacle semble vincible ou invincible. Si l'obstacle résiste — la porte qui ne cède pas sous les coups d'épaule répétés — c'est la colère. Et l'on arrive à onze passions ou mouvements de la sensibilité [3].

Tout mouvement de la sensibilité (amour, crainte, colère, etc.) est accompagné d'un changement dans le corps, *transmutatio corporis* [4] plus ou moins perceptible selon le degré d'intensité de la passion. Ce changement, Thomas d'Aquin l'identifie, pour chacune des passions, avec les moyens dont on disposait alors. Mieux équipés que ne l'étaient les médiévaux, nous pouvons déceler des modifications qui échappent à l'oeil ou à l'expérience interne, mais nos sens se sont émoussés. Avicenne (mort en 1037) distinguait dix-sept pouls. Au pouls, il sut reconnaître la maladie d'un prince qui se mourait d'amour. Le remède était dans le palais. On le lui jeta dans les bras et le miracle s'opéra. Le langage courant rejoint les observations du Moyen Âge. On dit pâlir ou frémir de crainte. Les signes physiques de la colère

---

[1] Sénèque, *Lettres à Lucilius,* Paris, Garnier, 1954, CXVI, tome III, p. 249.
[2] *Somme théologique,* I-II, q. 24, art. 2.
[3] *Ibid.,* I-II, q. 23, art. 4.
[4] *Ibid.,* 1, q. 20, art. 1, sol. 1.

sont nombreux : elle rend cramoisi, fait grincer des dents, enflamme, etc. On pourrait passer en revue toutes les passions et noter les modifications corporelles que le langage courant attribue à chacune.

Le mot passion ainsi entendu correspond assez bien à ce que nous appelons maintenant émotion. J'ouvre un dictionnaire de psychanalyse au mot émotion et je lis : « État du corps et de l'esprit [...] ; l'émotion s'accompagne de modifications physiologiques [1]. »

Les choses ne sont pas simplifiées par le fait que l'amour, le désir, la tristesse, le plaisir, l'espoir et tous les autres mouvements que nous avons décelés dans la sensibilité se retrouvent dans la volonté. On peut aimer les mathématiques. Le mathématicien pommé va éprouver du plaisir à en faire. On a donc deux espèces d'amour : l'amour du chocolat (amour sensible), l'amour des mathématiques (amour de volonté). La différence ?

Il est intéressant de la retrouver jusque chez Freud, quand il parle des techniques de défense contre la souffrance. L'une d'elles consiste à retirer du labeur intellectuel et de l'activité de l'esprit une somme suffisamment élevée de plaisir. Il y a, d'une part, le plaisir que l'artiste trouve dans la création ou qu'il éprouve à donner corps aux images de sa fantaisie ; il y a, d'autre part, le plaisir que le penseur goûte dans la solution d'un problème ou la découverte de la vérité. Ces plaisirs, poursuit Freud, possèdent une qualité particulière qu'un jour nous saurons certainement caractériser de façon métapsychologique. Pour l'instant, bornons-nous à dire d'une manière imagée que ces satisfactions nous paraissent « plus délicates et plus élevées ». Cependant, en regard de celles que procure l'assouvissement des désirs pulsionnels grossiers et primaires, leur intensité est affaiblie du fait qu'elles « ne bouleversent pas notre organisme physique [2] ». Une différence entre un amour de volonté et un amour sensible se situe au niveau du corps.

Le rôle des passions dans la vie humaine

Avant de parler du rôle des passions dans la vie humaine, Thomas d'Aquin rappelle la distinction entre le plan spéculatif et le plan pratique, entre la spéculation (orientée vers la découverte de la vérité) et l'action. À ses yeux, il y a une différence entre faire de la géométrie en colère et châtier ou simplement fermer une porte sous l'emprise de la colère.

Les passions (entendons toujours par là les mouvements de la sensibilité, abstraction faite de leur intensité) n'augmentent ni ne diminuent le capital

---

[1] Charles Rycroft, *Dictionnaire de psychanalyse,* Paris, Hachette, 1972, p. 88.
[2] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation,* Paris, P.U.F., 1971, p. 24- 25 ; *Somme théologique,* I-II, q. 31, art. 5.

intellectuel (le Q.I.), mais elles empêchent parfois de le faire fructifier, comme elles peuvent y contribuer dans certaines circonstances.

Les passions peuvent nuire à la vie intellectuelle. Tout le monde le sait par expérience. Comment étudier quand on est seul à la maison et qu'on a peur des revenants ? Tout le monde a entendu parler de l'épée de Damoclès. Le pauvre homme n'a pas disserté sur le bonheur, ce jour-là ; obsédé par une seule idée (le crin de cheval va-t-il résister ? va-t-il céder ?), il avait le cerveau stérile et la langue paralysée. Devenu amant, Abélard néglige ses cours et compose des chansons en l'honneur d'Héloïse. C'est lui-même qui nous l'apprend [1]. Et nous savons qu'une peine d'amour compromet les études tout comme une joie de haine ou de vengeance.

Indirectement, les passions peuvent favoriser la vie intellectuelle si elles interviennent comme stimulants. Pour faire plaisir à l'amie qu'il adore, un paresseux consentirait sans doute des efforts additionnels, mais la passion ne transforme pas le talent en génie. Les passions éclairent dans le choix des récompenses et des punitions. Priver de dessert le paresseux qui en raffole, c'est se servir d'une passion comme stimulant ; en promettre, ce l'est également. De ce point de vue, Lysistrata s'est élevée au rang des grandes pédagogues de l'humanité. Pour forcer les Athéniens et les Lacédémoniens à faire la paix, elle réunit les femmes et leur demande de se refuser à leur mari jusqu'à ce que la paix soit conclue. Son stratagème a réussi, paraît-il.

Amenons-nous maintenant sur le plan de l'action : faire un chèque pour une œuvre de charité, exercer une vengeance, secourir un naufragé, donner un conseil, imposer un châtiment, etc. Les passions exercent ici une grande influence ; elles ont un rôle important à jouer. Avant de le préciser, Thomas d'Aquin introduit, selon son habitude, quelques distinctions. Les passions peuvent précéder le jugement de la raison et elles peuvent le suivre. Si elles précèdent le jugement, je vais décider de la punition, par exemple, sous l'emprise de la colère ; il est possible que la punition soit trop forte et que j'aie des regrets. Si la passion suit, je vais décider calmement de fermer la porte, parce que des gens me dérangent, mais je vais la fermer en colère ; ça peut faire beaucoup de bruit. Autre distinction : dans l'un et l'autre cas, une passion peut être modérée ou excessive [2].

Les passions antécédentes excessives nuisent au jugement de la raison, on le comprend facilement. Et on le sait par expérience. Dans certains cas, la passion fait perdre la tête : ce peut être l'amour, la colère, la tristesse, la joie, même. On peut être fou de joie, fou de chagrin, fou de colère. Il arrive, dans ces situations, qu'on pose des actes déplorables. Il est rare, cependant, que la passion se substitue ainsi à

---

[1] Héloïse et Abélard, *Lettres,* Paris, Union générale d'Éditions, Le Monde en 10-18, 188-189, 1964, p. 37.

[2] *Somme théologique,* II-II, q. 2, art. 10 ; I-II, q. 24, art. 3, sol. 1 ; I-II, q.77, art. 6, sol. 2 ; I-II, q. 159, art, 3, sol. 3, etc.

la raison dans le contrôle de la conduite ; d'ordinaire, la passion antécédente ne supprime pas complètement l'usage de la raison, mais elle le gêne plus ou moins, selon son intensité.

Les passions antécédentes modérées sont nécessaires à la rectitude du jugement pratique. (On s'éloigne de Satan...) C'est le connaisseur cité plus haut qui va nous en dire un mot. Parce que nous cédons souvent malgré nous aux passions, saint Augustin souhaiterait que nous en fussions exempts, mais il voit bien qu'une complète impassibilité n'est pas conforme à la nature humaine ; bien plus, dit-il, sans passions, nous ne pouvons pas vivre comme il convient à un être humain de vivre : *non recte vivimus* [1].

Thomas d'Aquin fait sienne cette opinion d'Augustin [2] qu'il est facile de justifier. Nous savons que l'affectivité (volonté et sensibilité) est le moteur de l'action ; nous savons que les passions, dans ce contexte, sont des mouvements de la sensibilité. Et chacun sait, par expérience, qu'une peur excessive fait fuir quand il y a lieu de rester sur place et de combattre ; qu'une absence de peur retient sur place quand il faudrait déguerpir. Être imperméable à la peur, ce n'est pas nécessairement une qualité ; avoir peur de son ombre, non plus. On pourrait prendre l'exemple de n'importe quelle autre passion pour montrer qu'en chacune il y a un excès et un défaut à éviter et que la conduite à tenir dépend de la modération de ces mouvements de la sensibilité.

Les passions, « domaine de Satan » ? Pour Thomas d'Aquin, Dieu est l'auteur de la nature, *institutor naturæ* [3]. Tout ce qui est naturel vient de Dieu : l'être humain et toutes ses parties, autant la sensibilité que la main ou le sexe. Qu'un être libre ne domestique pas ses passions ou qu'il fasse mauvais usage de l'un ou de l'autre de ses membres, c'est un autre problème. Cette distinction élémentaire entre l'origine et l'usage, nous la retrouverons à propos du pouvoir : le pouvoir et le sexe viennent de Dieu, auteur de la nature, mais il peut être fait de l'un et de l'autre un usage humain, trop humain...

Nous venons de considérer les passions qui précèdent le jugement de la raison. Qu'en est-il de celles qui le suivent ? Ces mouvements de la sensibilité peuvent être spontanés ou intentionnels. Dans le premier cas, un mouvement de la volonté se répercute dans la sensibilité en raison de l'unité du composé humain. Le docteur Paul Chauchard donne l'exemple du « primitif » qui, ayant enfreint un tabou, meurt victime de sa croyance [4]. La peur d'échouer à un examen peut avoir sur la sensibilité des répercussions analogues à celles de la peur du méchant loup. Certains saints ont

---

1 Saint Augustin, *La Cité de Dieu,* XIV, IX, dans *Œuvres de saint Augustin,* Desclée de Brouwer, tome 35, 1959, XIV, IX.

2 *Quæstiones disputatae* (Questions disputées), *De Veritate* (De la vérité), q. 26, art. 7, *Sed contra.*

3 *Somme contre les Gentils,* II, ch. 55.

4 Dr Paul Chauchard, *La Médecine psychosomatique,* Paris, P.U.F., 1960, « Que sais-je ? », 656, p. 71, note.

vécu dans leurs extases, dit-on, des phénomènes corporels auxquels ils « ne consentaient pas ».

Dans le deuxième cas, on a une passion volontairement allumée. Qui n'a senti le besoin, un jour ou l'autre, voire une nuit ou l'autre, d'éveiller une passion pour mieux accomplir un exploit ? Qui n'a jamais demandé un peu de courage au vin ? L'espoir abonde, dit Thomas d'Aquin, là où abonde le vin [1]. Par crainte de succomber à la pitié avant d'avoir atteint au terme d'une juste vengeance, on éprouve le besoin de tisonner sa colère. Dans *Phèdre*, par exemple » Racine met les vers suivants dans la bouche de Thésée :

> Dans toute leur noirceur retracez-moi ces crimes ;
> Échauffez mes transports trop lents, trop retenus [2].

Consciemment ou non, nous avons tous, à un moment donné, lancé un appel à quelque passion : nous avons senti le besoin de la susciter, ou de l'entretenir, ou de l'intensifier. Et la passion vient de nouveau au secours de la vertu, au grand désespoir de Satan.

Selon Thomas d'Aquin, ce genre de passions concourt à la promptitude de l'exécution de ce qui a été décidé. Aristote rapporte une formule élevée de son temps à la dignité de proverbe : « Il faut réfléchir lentement, mais agir vite [3]. » Car, devant la difficulté de l'action, on peut être tenté de reprendre la délibération. La malice des choses offre occasion sur occasion de revenir sur la délibération ; mais la porte doit être fermée de ce côté-là, sinon, au premier obstacle, la meilleure résolution s'effrite, la délibération reprend et l'action est compromise. Qui délibère oublie de vouloir [4].

La conclusion de Thomas d'Aquin ne manque pas d'étonner. Il considère que les passions consécutives au jugement de la raison troublent l'usage de la raison, surtout quand elles sont véhémentes, mais à un moment où la raison n'a à peu près aucun rôle à jouer : le choix est fait, l'heure de l'exécution a sonné ; la passion, même véhémente, ajoute de la promptitude à l'exécution et l'on peut dire qu'elle est plus utile que nuisible, *plus prodest quand nocet* [5].

Cela suffit, il me semble pour montrer, textes à l'appui, que Thomas d'Aquin n'est pas prêt à céder à Satan le domaine des passions. Il restera à voir, dans le chapitre sur la morale, ce qu'il faut entendre par des passions « modérées ». Je dirai pour le moment que ce ne sont pas des passions tenues en laisse comme des chiens

---

[1] *Somme théologique,* I-II, q. 40, art. 6.
[2] Racine, *Phèdre,* Acte IV, scène 4.
[3] Aristote, *Éthique à Nicomaque,* Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1972, VI, 10, p. 299.
[4] Alain, *Philosophie,* tome II, p. 6.
[5] *Quæstiones disputatae* (Questions disputées), *De Veritate* (De la vérité), q. 26, art. 7, sol. 3.

méchants ou en cage comme des animaux sauvages. La passion modérée n'obéit pas à la raison : elle est devenue raisonnable. La différence n'est pas négligeable.

Le plaisir, ami de l'homme plus que le chien

Après avoir parlé des passions en général et avoir montré que Thomas d'Aquin considère qu'elles sont nécessaires à la bonne conduite de la vie, je vais m'arrêter à l'une d'elles en particulier, le plaisir sensible. On se rappelle les trois mouvements de l'appétit concupiscible face au bien sensible (chocolat et non géométrie) : amour, désir, plaisir. Et l'on sait que le corps et le plaisir corporel et sensible n'ont jamais été tellement considérés dans l'Église catholique. On est donc curieux de savoir ce que dit du plaisir le penseur officiel de cette Église. Sa pensée sera mieux appréciée si on la compare à celle de quelques grands païens.

Même si on se souvient des propos que tient Platon au sujet du plaisir, rappelons-les : « Penses-tu que ce soit le propre d'un philosophe [ami de la sagesse] de se préoccuper de ce qu'on appelle des plaisirs, dans le genre de ceux-ci, par exemple ceux du manger et du boire ? Et ceux de l'Amour [1] ? » La réponse, c'est non : on le devine au ton de la question.

Démocrite avait devancé Platon dans le mépris des plaisirs corporels : « Pour tous ceux qui tirent leurs plaisirs du ventre et dépassent la mesure en mangeant, en buvant et en faisant l'amour, ces jouissances sont courtes et ne durent que le temps de manger et de boire ; par contre, elles s'accompagnent de peines nombreuses. Le désir des mêmes jouissances renaît sans cesse et, une fois atteint ce qu'il se proposait, le plaisir disparaît rapidement. Il n'y a là de bon qu'un instant de plaisir ; de nouveau on a besoin des mêmes satisfactions [2]. »

Le pessimisme païen face au plaisir compte bien d'autres porte-parole. Dans son traité *De la vieillesse,* Cicéron met dans la bouche d'un certain Archytas les propos suivants : « La nature ou quelque dieu n'a rien donné de meilleur à l'homme que l'âme pensante, et il est vrai de dire que le plaisir est son pire ennemi ; si nous ne pouvons pas être assez raisonnables et assez sages pour mépriser le plaisir, nous devons être reconnaissants à la vieillesse de nous avoir mis dans l'obligation d'y renoncer [3]. »

J'hésite entre couper court à ce pessimisme et ajouter le témoignage de Marc Aurèle. Bien avant Alain, il a suggéré un moyen de réduire ceux qui se donnent de grands airs et nous regardent de haut : « Vois l'air qu'ils ont lorsqu'ils mangent, vont à la selle, dorment, s'accouplent, », etc. Et la description qu'il donne de

---

[1] Platon, *Phédon,* 64 d.

[2] Démocrite, dans *Les Penseurs grecs avant Socrate,* Paris, Garnier-Flammarion, GF 31, 1964, p. 185 et 235.

[3] Cicéron, *De la vieillesse,* Paris, Garnier-Flammarion, GF 156, 1967, XII.

l'accouplement peut faire rougir les prédicateurs les plus imaginatifs des années quarante : « L'accouplement [...] est le frottement d'un boyau et l'éjaculation, avec un certain spasme, d'un peu de morve [1]. »

Après tous ces païens pessimistes, il est saisissant d'entendre Thomas d'Aquin, « saint » pour la circonstance, déclarer tranquillement : « Nul ne peut vivre sans plaisir corporel et sensible [2]. » (On se rappelle que Lachat, dans sa traduction, a laissé tomber « corporel » ; les traducteurs du Cerf se devaient de le réintroduire ; ils l'ont fait.) Ceux qui ont enseigné cette doctrine rigoriste, qui condamnait le plaisir, dit Thomas d'Aquin, n'ont pas pu pratiquer ce qu'ils prêchaient. Le jour où leurs auditeurs apprenaient que ces rabat-joie se permettaient en privé ce qu'ils dénonçaient en public, un mouvement de rattrapage s'amorçait : *magis movent exempla quam verba* (les exemples exercent plus d'influence que les paroles).

Plaisir et joie

Quand on demande aux gens des exemples de plaisir et des exemples de joie — je l'ai souvent fait — on apprend qu'ils rattachent spontanément le plaisir au corps et les joies à l'esprit. Ils nous parlent des plaisirs de la table et du lit ; les joies attendent à la bibliothèque, au laboratoire ou à la chapelle. Pourtant, le *Petit Robert* parle des plaisirs des sens et des plaisirs de l'esprit. Je vais au mot joie et ne suis pas tout à fait fixé : joie intérieure, d'accord, mais mise en joie par le cidre et fille de joie. Pourquoi pas « fille de plaisir » ? Plaisir et joie sont-ils synonymes ? Voici la distinction que l'on faisait au Moyen Âge.

La joie, *gaudium,* était une espèce de plaisir, *delectatio,* comme le rabot est une espèce d'outil et la couleuvre une espèce de serpent. On doit donc commencer par définir le plaisir comme genre commun aux espèces, puis définir chacune des espèces. Le plaisir, comme genre, est le repos de l'appétit (volonté ou sensibilité) dans le bien aimé [3]. Il y a du plaisir à boire (même de l'eau) quand on a soif ; il est douloureux de continuer à en boire quand on n'a plus soif. L'appétit peut être l'appétit sexuel, mais il peut être aussi l'appétit ou le désir de donner corps à une image de sa fantaisie, si l'on est artiste. Le mot plaisir, comme genre, englobe donc le plaisir sensible (passion) et le plaisir intellectuel.

Les deux espèces du genre plaisir sont le plaisir et la joie. Le nom du genre, comme il arrive souvent en philosophie, a été retenu pour désigner l'une des espèces. Cela ne simplifie pas les choses. (D'ailleurs, qui s'attend que la philosophie les simplifie ?) On aura donc une définition du plaisir comme genre [elle vient d'être donnée] et une définition du plaisir comme espèce, puis une définition de la

[1] Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même,* Paris, Garnier, 1951, Livre X, XIX ; Livre VI, XIII.
[2] *Somme théologique,* I-II, q. 34, art. 1.
[3] *Ibid.,* I-II, q. 34, art. 1.

joie. Thomas d'Aquin nous les donne en réponse à la question : le plaisir diffère-t-il de la joie [1] ?

La joie, ce peut être deux choses. D'abord un plaisir sensible (passion) accompagné de raison, *cum ratione,* ou conforme à la raison, *secundum rationem,* ou encore qui suit la raison, *consequitur rationem.* Comme les bêtes ne possèdent pas la raison, leurs plaisirs ne sont jamais des joies. Chez l'être humain, par contre, tout objet du plaisir animal (nourriture, boisson, sexe, etc.) peut devenir objet de joie si le plaisir est marqué au coin de la raison. Le lit, la table, la bouteille donnent donc de la joie aux personnes qui savent en faire un bon usage.

La joie, c'est, en second lieu, le plaisir intellectuel, c'est-à-dire le repos de la volonté dans le bien connu par l'intelligence. Il appellerait joies les « satisfactions » dont parle Freud à propos de l'artiste « qui donne corps aux images de sa fantaisie » et celles du penseur qui trouve la solution d'un problème ou découvre une vérité quelconque. Il appellerait joie également le plaisir qu'une personne éprouve en pensant l'action, bref en pratiquant la prudence, car, pour lui, la prudence est la qualité d'une intelligence capable de planifier correctement l'action : *recta ratio agibilium.*

Le plaisir comme espèce du genre plaisir comprend également deux choses. C'est d'abord le plaisir de la bête : toutes les satisfactions de la bête sont des plaisirs ; c'est, en second lieu, les plaisirs humains non conformes à la raison. Pour Thomas d'Aquin, qui condamne l'injustice de l'adultère, c'est du plaisir qu'une personne mariée éprouve dans tout autre lit que le lit conjugal Dans le lit conjugal, la joie est possible, voire normale. La gourmandise procure également du plaisir, de même que les écarts à la sobriété.

Le rôle du plaisir dans la vie humaine

Pour Thomas d'Aquin, le plaisir n'est pas le « présent funeste » dont parlait tantôt le sombre personnage de Cicéron. Il a un rôle important à jouer dans la vie humaine. Plusieurs rôles, même. Je vais en retenir trois : stimulant, repos de l'âme et remède.

Le plaisir (intellectuel ou sensible), un stimulant

Aux choses que nous accomplissons avec plaisir, nous apportons plus d'attention, *attentius,* et de persévérance, *perseverantius* [2]. À un autre endroit, Thomas d'Aquin se demande si le plaisir perfectionne l'action. Sa réponse ira dans le même sens, avec des variantes dans le vocabulaire. La personne qui trouve du plaisir, *delectatur,* dans l'action qu'elle pose, l'accomplit avec plus d'ardeur,

[1] *Ibid.,* I-II, q. 31, art. 3.
[2] *Ibid.,* I-II, q. 4, art. 1, sol. 3.

vehementius, et avec plus de soin, *diligentius* [1]. Méfiez-vous des gens qui ne trouvent pas de plaisir à leur travail : mécaniciens, ils oublient de serrer un écrou ou de connecter un fil ; professeurs, ils sont mal préparés et ennuyeux.

Mais, me direz-vous, comment concilier le plaisir avec la tempérance, dont on nous a tellement parlé ? Eh bien, la tempérance thomiste n'a pas pour fonction de diminuer le plaisir, je le répète, mais d'assagir par des actes l'inclination au plaisir, ce qui est fort différent. Quand on mange, il est normal que ce soit bon et que ça devienne meilleur avec les progrès de l'art culinaire ou du cuisinier, mais l'inclination au plaisir de manger, de boire ou d'aimer doit être domestiquée. D'une part donc, on cherche à augmenter le plaisir ; d'autre part, on s'exerce à conserver la maîtrise de son inclination au plaisir [2]. La tempérance nous permet de jouer un peu avec le feu...

Notre « pire ennemi », ce n'est pas le plaisir, mais la peur, car l'être humain fuit plus la douleur qu'il ne recherche le plaisir, même si, en soi, c'est le contraire qui est vrai [3]. Il est donc plus important qu'on soit protégé contre la peur par le courage que contre le plaisir par la tempérance. Alain emboîte le pas à Thomas d'Aquin : « Les anciens enseignaient quatre vertus ; c'est dire qu'ils apercevaient quatre ennemis de la possession de soi. Le plus redoutable, c'est la peur [4]. » Cependant, si on ne considère plus l'être humain tout entier, mais seulement le corps, notre « pire ennemi », c'est la tristesse [5].

Le plaisir, repos de l'âme

Toute personne qui gagne sa vie avec ses muscles sait que l'être humain a besoin de repos physique pour refaire les forces limitées de son corps. Forces limitées, donc proportionnées à certains travaux, insuffisantes pour d'autres : un homme peut transporter des fardeaux, mais d'un certain poids ; il n'a pas les jarrets de l'éléphant ni l'encolure du taureau. Il en est ainsi de l'âme, prétend Thomas d'Aquin. Ses forces sont limitées et proportionnées à certaines opérations. C'est pourquoi, quand elle se livre à des activités qui dépassent ses capacités, *modum suum,* elle doit faire des efforts et, par conséquent, se fatigue ; d'autant plus que l'âme, même intellectuelle, doit se servir des organes du corps : yeux, oreilles, cerveau, etc.

Or ce qui est à la portée de l'être humain, ce qu'il peut saisir sans s'étirer, si je puis dire, ce sont les biens sensibles. C'est pourquoi, quand l'âme s'élève au-dessus des réalités sensibles pour s'appliquer aux opérations de la raison, il en résulte une fatigue psychique, qu'il s'agisse de la raison pratique (tournée vers l'action) ou de la

---

[1] *Ibid.,* I-II, q. 33, art. 4.
[2] *Ibid.,* II-II, q. 146, art. 1, sol. 2.
[3] *Ibid.,* I-II, q. 35, art. 6.
[4] Alain, *Philosophie,* tome II, p. 38.
[5] *Somme théologique,* I-II, q. 37, art. 4.

raison spéculative (orientée vers la découverte de la vérité). Il peut être plus fatigant de planifier la remontée d'un parti politique que de chercher sereinement dans son laboratoire un vaccin contre le sida. La fatigue psychique est plus grande dans la vie spéculative, qui élève davantage au-dessus des choses sensibles. Dans l'activité extérieure, cependant, il peut arriver que le corps se fatigue davantage. Mais, dans les deux cas, on se fatigue d'autant plus qu'on s'applique avec plus d'énergie, *vehementius,* aux œuvres de la raison. Or, de même que le repos du corps élimine la fatigue corporelle, ainsi le repos de l'âme élimine celle de l'âme.

Suit le « or » tant attendu. Or le repos de l'âme, c'est le plaisir, *quies animae est delectatio* [1]. En effet, comme nous l'avons vu en parlant de l'appétit concupiscible, la connaissance d'un bien (sensible ou intellectuel) fait naître l'amour ; le désir suit et met en mouvement vers ce bien ; quand le bien est possédé, la démarche cesse et c'est le repos dans le plaisir (ou la joie) de la possession [2].

C'est pourquoi on remédie à la fatigue de l'âme en s'accordant quelque plaisir (corporel, sensible ou intellectuel), qui interrompt l'effort de la raison. Le plaisir, repos de l'âme, peut être pris dans des paroles ou des actions, *dicta vel facta.* Pour détendre un auditoire fatigué par un exposé difficile à suivre, Cicéron trouve normal qu'on se permette quelque trait piquant et drôle, si le sujet le permet. Thomas d'Aquin renchérit en accusant les personnes qui se rendent à charge aux autres en ne disant rien de drôle, *aliquod ridiculum* ou qui importunent celles qui s'acquittent de ce devoir social [3]. Sainte Thérèse d'Avila disait aux religieuses trop sérieuses, paraît-il : « Mes sœurs, nous sommes assez sottes par nature sans l'être davantage par grâce. »

Le plaisir, un remède

Thomas d'Aquin ne peut sûrement pas être taxé de pessimisme quand il dit que la vie humaine est soumise à de multiples et inévitables maux [4]. Il répartit nos malheurs en maux du corps, en maux de l'affectivité et en maux de l'intelligence. Bonne division si l'on admet que l'être humain est corps, intelligence et affectivité.

Depuis le Moyen Âge, la science a beaucoup amélioré le sort de nos chers corps. Il reste quand même des maladies obsédantes : cancer, sida, maladie d'Alzheimer, sclérose en plaques, maladies cardio-vasculaires, etc. Du point de vue de l'affectivité, la situation s'est améliorée sur certains points, mais elle s'est détériorée sur d'autres. « Le grand ennemi, « l'ennemi n° 1 », du monde moderne, c'est *l'ennui* », écrit Teilhard de Chardin. Un peu plus loin : « Je le répète : malgré les apparences, l'humanité s'ennuie. Et voilà peut-être la source secrète de tous nos

---

[1] *Ibid.,* I-II, q. 168, art. 2.
[2] *Ibid.,* I-II, q. 31, art. 1, sol. 2.
[3] *Ibid.,* II-II, q. 168, art. 4.
[4] *Ibid.,* I-II, q. 5, art. 3.

maux [1]. » Il y a aussi le problème, probablement nouveau, de la solitude. Quant aux peines d'amour, à la jalousie, au désespoir, il n'y a rien de bien neuf Enfin, du point de vue de l'intelligence, nous ignorons toujours quantité de choses qui nous compliquent diablement l'existence.

Le remède qui peut sinon guérir du moins soulager l'humanité aux prises avec tous ces problèmes, c'est le plaisir, affirme Thomas d'Aquin [2]. Il le dit en réponse à un argument dont j'ai ridiculisé la traduction au chapitre 2. L'argument veut que les plaisirs corporels et sensibles soient plus grands que les plaisirs spirituels et intellectuels puisque la majorité des gens recherchent les plaisirs corporels et sensibles.

Ce n'est pas parce que les plaisirs corporels et sensibles sont plus grands, rétorque Thomas d'Aquin. Les humains ont besoin de plaisirs comme remèdes à leurs multiples douleurs et tristesses. Chacun est bien obligé d'utiliser les remèdes dont il dispose. La personne qui ne connaît que les plaisirs sensibles va s'en servir comme remède. Celle qui connaît en outre les plaisirs spirituels et intellectuels, dont parlait Freud, pourra les utiliser. Montesquieu avouait n'avoir jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture ne lui ait ôté. Un malheureux se guérit par la lecture, un autre par la musique, un autre par le golf, un autre par l'alcool, etc. Ceux qui ne trouvent de plaisir nulle part peuvent toujours utiliser l'ultime expédient de Pascal...

Mais qu'est-ce donc que l'âme ?

Retour à la table des matières

Il a souvent été question de l'âme dans ce chapitre, mais je n'ai jamais cherché à préciser le sens que Thomas d'Aquin donne à ce mot. Pour faire le tour de sa pensée, un livre entier suffirait à peine. Mais quelques pages, c'est peut-être mieux que rien. Il est possible que l'essentiel tienne en quelques pages, voire en quelques mots, soutient Paul Valéry : « Il vient toujours un moment [je ne prétends pas qu'il soit venu...] où l'essentiel d'une doctrine qui a paru très abstruse est expliqué en trois mots par un homme d'esprit. »

L'âme, principe de vie

Pour Thomas d'Aquin, l'âme, c'est le *principe* de la vie en chacun de nous et dans les vivants qui nous entourent. C'est le moins que l'on puisse dire de l'âme. Cela suppose que l'on admette qu'il y a des êtres vivants et des êtres qui ne sont pas vivants. Que tel être soit vivant ou non, ce n'est pas toujours facile à trancher, mais

[1] Pierre Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme,* Paris, Seuil, 1959, p. 184-185.
[2] *Somme théologique,* I-II, q. 31, art. 5, sol. 1.

ce n'est pas nécessaire non plus : pour parler de la vie et de l'âme, il suffit qu'il y ait des êtres dont personne ne conteste qu'ils soient vivants.

Un être vivant possède quelque chose que ne possède pas un être non vivant : la différence entre deux êtres — le vivant et le non-vivant, en l'occurrence — ce ne peut pas être rien. L'équilatéral diffère de l'isocèle par quelque chose : si l'isocèle n'avait rien que n'a pas l'équilatéral, il serait équilatéral lui aussi. La Palice en conviendrait d'emblée. Ce quelque chose, dont on ne peut, dans le cas du vivant, nier l'existence, mais dont on ne connaît pas encore la nature, ce *principe* de la vie, Thomas d'Aquin, comme bien d'autres, le désigne du nom d'âme. Le mot peut agacer, comme le mot vertu ; on pourrait l'abandonner, mais rien ne disparaîtrait dans la réalité. Tout ce qui vit a une âme : les plantes ont une âme, les bêtes en ont une et les humains aussi.

Écoutons saint Augustin : « À quoi te sert-il d'avoir une âme ? Ce n'est pas un grand avantage, puisque la bête aussi en a une. Comment lui es-tu supérieure ? (Il parle à la Samaritaine, au puits de Jacob.) Parce que tu as une intelligence, alors que la bête n'en a pas [1]. » Quinze cents ans plus tard, une éminente intellectuelle répète l'ineptie suivante : « Il avait bien fallu nous octroyer une âme au concile de Nicée [2]. » « Nous », c'est-à-dire les femmes. Pas étonnant qu'un étudiant m'ait demandé, en automne 1987 : « Est-ce vrai que Thomas d'Aquin pensait que les femmes n'avaient pas d'âme ? »

Comme il n'y a pas de fumée sans feu, il est normal de s'interroger sur l'origine de ce ragot. C'est le concile de Mâcon, 23 octobre 585. Grégoire de Tours (mort vers 594) nous donne la clef de l'énigme dans son *Histoire des Francs.* Un évêque s'y est demandé si le terme latin *homo* s'appliquait à la femme comme à l'homme (mâle). En latin, on peut employer *homo* pour désigner l'être humain (mâle ou femelle), on peut employer *homo* pour désigner le mâle, même si on dispose d'un autre mot, *vir*, pour écarter tout doute, et *femina* pour la femme. Si on avait répondu à cet évêque que *homo* ne désignait que le mâle, on aurait été dans la situation qui prévaut maintenant : pour les féministes, une femme n'est pas un homme. Le pseudo-problème de l'existence d'une âme chez la femme n'a donc été, à l'origine, qu'une simple question de vocabulaire.

Quelque chose d'analogue s'est produit au Canada en 1928. Le Gouverneur général du Canada doit, de temps en temps, nommer des sénateurs. L'Acte de l'Amérique du Nord britannique emploie le mot « persons ». Embarrassé par le mot « persons », le brave homme soumet la question suivante à la Cour suprême du Canada : « Does the word "persons" in s. 24 of the British North America Act, 1867, include female persons ? » [Question analogue à celle de l'évêque du VIe

---

1 Saint Augustin, *Homélies sur l'Évangile de saint jean,* XV, 19, dans *Œuvres complètes de saint Augustin,* Desclée de Brouwer, tome 71, 1969, p.783.

2 Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle,* p. 45.

siècle.] À l'unanimité, la Cour suprême du Canada répond « in the negative » : le mot « persons » signifie des mâles et non des femmes... Heureusement, le Conseil privé de Londres fut saisi du problème. Il trancha en faveur des femmes : le mot « persons » les englobe [1]. Dur coup pour ceux qui disent : « On n'est plus au Moyen Âge. »

Dans ses *Essais sur l'homme,* Jean Tétreau écrit : « L'existence de l'âme ne se démontre pas plus que l'existence de Dieu, tant que l'on se rapporte à des effets qu'il est aussi logique d'attribuer à telle cause plutôt qu'à telle autre [2]. » Toute comparaison cloche, mais celle-ci singulièrement. Comparer l'existence de l'âme à l'existence de Dieu, c'est comparer l'existence de mes mains à l'existence des vôtres. Je sais que j'ai des mains. Vous en avez aussi ? Sortez-les de vos poches... On n'a pas à démontrer l'existence de l'âme ; tout être humain sait par expérience interne qu'il vit, donc qu'il a une âme, puisque vivre et avoir une âme, c'est la même chose. Mais il faudra démontrer bien des choses par la suite : les âmes humaines sont-elles immortelles ? Quelle est leur origine ? Quelle est leur relation avec le corps ? Quelle est leur destinée ?

L'âme existe — un vivant qui le nierait serait un petit rigolo — mais qu'est-ce qu'elle est ? Principe de vie ; le quelque chose qui distingue le vivant du non-vivant. Mais qu'est-ce que la vie ? La vie, c'est quelque chose d'abstrait : ce que l'on observe, ce sont des vivants. À quoi reconnaît-on qu'un être est vivant ? On a l'habitude de dire qu'un être vivant se nourrit, croît et se reproduit. Il bouge surtout. Les scientifiques en général caractérisent la vie par la reproduction.

On s'est penché sur les êtres vivants afin de percer leur mystère. Dans l'Antiquité, Aristote l'a fait avec les moyens d'alors : ses deux yeux. Il lui a semblé que le vivant se distinguait du non-vivant par le fait qu'il avait des organes et que le non-vivant n'en avait pas : le principe de vie habitait un corps muni d'organes. Donc, une matière structurée différemment de la matière non vivante. Pas mieux instrumenté qu'Aristote et moins intéressé aux mœurs des anguilles, Thomas d'Aquin ne notera rien de neuf du point de vue de l'observation.

Munie du microscope optique, d'abord, du microscope électronique, ensuite, la science moderne a pu scruter la vie au niveau de l'infiniment petit, la cellule, « Grain de Vie » comme dit Teilhard. L'organisation de la matière vivante est apparue d'une complexité stupéfiante, mais il demeure que la vie est liée à une certaine organisation de la matière. Organisée d'une manière qu'on cherche à découvrir, la matière devient vivante, c'est-à-dire qu'elle acquiert subitement la capacité de se reproduire, capacité que n'a pas le « Grain de Matière [3] » : la cellule se reproduit ; l'atome, non.

---

[1] *The Law Reports,* House of Lords, Judicial Committee of the Privy Council and Peerage Cases, London, 1930, P. 124-125.

[2] Jean Tétreau, *Essais sur l'homme,* Montréal, Guillaume, 1960, p. 182.

[3] Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain,* Paris, Seuil, 1955, p. 83.

Tout est dans la manière de formuler ces faits. On a trois mots : vie, structure, âme. Certains vont dire que l'âme, c'est la structure. D'autres vont dire que la vie, c'est l'âme. La métonymie nous permet d'employer la cause pour l'effet, mais, comme il s'agit d'exprimer des nuances aussi subtiles que lourdes de conséquence, il vaut mieux éviter les figures de rhétorique.

À ceux qui disent que la vie, c'est la structure, on peut faire remarquer que la vie apparaît quand « on » (pour l'instant) donne à la matière une certaine structure. La structure est donc cause ; la vie, effet. Par exemple, si on donne à la matière la forme d'une sphère, la matière peut rouler. Rouler et se reproduire sont des effets d'une certaine structure de la matière. À ceux qui disent que l'âme est la structure, il faut parler de CE qui met la structure en place. Dans le cas de la sphère, il faut un agent pour arrondir la matière ; dans le cas du vivant, la structure qui va produire la vie ne se met pas en place toute seule, même si la manière de parler de bien des scientifiques le laisse entendre.

Dans *Moi et les autres*, Albert Jacquard parle des vivants en ces termes : « ... ils ont mis en place des structures subtilement organisées ; ils ont réalisé des processus de reproduction [...] ; ils ont même été capables d'inventer le mécanisme le plus merveilleux qui soit : la procréation d'un être vivant à partir de deux autres. » « L'évolution biologique a doté l'homme d'un système nerveux central d'une richesse fabuleuse [1]. » Dans *La Cellule*, John Pfeiffer écrit : « L'un des faits les plus frappants du développement embryonnaire est celui grâce auquel les cellules appropriées trouvent presque toujours leur chemin pour aboutir et à l'emplacement exact, et au moment voulu [2]. » Il avait dit, à la page précédente, que tout fonctionnait selon un plan.

Quand un plan s'exécute quelque part chez les humains, tout le monde pense que le plan en question a été conçu par quelqu'un et qu'il a été réalisé par la même personne ou par une autre. Notre expérience ne nous permet pas de voir les choses autrement. Le menuisier est cette force intelligente qui conçoit la table, puis la réalise dans le bois. Le bois ne devient pas table tout seul. Si le menuisier pouvait mettre son art dans le bois, le bois deviendrait table tout seul. De même, le marbre deviendrait tout seul statue.

Quand un vivant met en place des structures de chair, de nerfs, de sang et d'os, on ne peut pas ne pas concevoir dans le vivant une dualité. Une partie qui met en place et une partie qui est mise en place. La partie qui met en place, l'agent, comprend nécessairement une force, une énergie et un plan à exécuter. Dans la carotte ou le navet qui poussent dans mon potager, un plan s'exécute, c'est indéniable. Une énergie est à l'œuvre, c'est encore indéniable. Pour Thomas

[1] Albert Jacquard, *Moi et les autres,* Paris, Seuil, 1983, Inédit Virgule, V 17, p. 128 et 136.
[2] John Pfeiffer, *La Cellule,* R. Laffont, Sciences, 1969, p. 114.

d'Aquin, l'âme, qu'elle soit végétale, animale ou humaine, est cette énergie à l'œuvre dans le vivant.

L'origine de l'âme

On n'a pas encore percé le mystère de l'apparition de la vie sur notre terre. Jean Rostand affirme que « nous n'en savons rien. [...] Nous sommes donc, pour ainsi dire, réduits à admettre la génération spontanée de la vie[1] ». Teilhard de Chardin est plus audacieux. Dans *Le Phénomène humain*, il cherche à « définir un commencement à la vie ». Mais, admet-il, « Nous ne saurons probablement jamais (à moins que, par chance, la Science de demain n'arrive à faire se reproduire le phénomène en laboratoire), — l'Histoire seule en tout cas ne retrouvera jamais directement les vestiges matériels de cette émersion du microscopique hors du moléculaire, de l'organique hors du chimique, du vivant hors du prévivant [2]. »

L'idée d'une production artificielle de la vie a été soutenue par Thomas d'Aquin. À partir des principes qu'il avance, il n'est pas plus sorcier de produire artificiellement la vie, qu'il n'est sorcier pour la science contemporaine de réussir la fécondation *in vitro.* Les techniciens de la fécondation *in vitro* utilisent des principes naturels (spermatozoïdes et ovules). Ils ne créent rien ; ils ne font que conjuguer les causes naturelles d'un certain effet. Le jour où l'on découvrirait la recette naturelle du grain de blé, on pourrait en fabriquer, comme on fabrique du pain et du vin quand on en connaît la recette [3].

Pour Thomas d'Aquin, les âmes végétales et les âmes animales sont tirées de la puissance de la matière. À la mort, elles y retournent. Les choses se passent un peu comme dans le cas de la pâte à modeler, dont on peut tirer des formes géométriques : sphère, cube, pyramide, etc. Une pression de la main et la forme disparaît. Quelques manipulations et elle réapparaît.

Dans le cas de l'âme humaine, la situation est différente : l'âme humaine est spirituelle. Son mode de production doit correspondre à son mode d'existence. Si donc l'âme humaine existe indépendamment de la matière, elle ne peut être tirée de la matière. Elle n'est produite d'aucun sujet préexistant. Elle est donc créée. Par Dieu, évidemment.

Nous arrivons à la question brûlante : à quel moment l'âme humaine est-elle créée ? Sur ce point, Thomas d'Aquin va suivre Aristote, qui dit, dans son traité *De la génération des animaux,* que « l'embryon est animal avant d'être homme [4] ». Quand Thomas d'Aquin soulève cette question, il répond que l'embryon a d'abord

---

[1] Jean Rostand, *L'Homme,* p. 120-121.

[2] Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain,* p. 78-79.

[3] *Somme théologique,* III, q. 75, art. 6, sol. 1 ; q. 66, art. 4.

[4] Aristote, *De la génération des animaux,* traduction Pierre Louis, Paris, « Les Belles Lettres », 1961, II, III, p. 59-60.

une âme seulement sensitive [une âme d'animal, donc]. Cette âme fait ensuite place à une âme plus parfaite [une âme humaine], qui est à la fois sensitive et intellective [1]. Il promet des explications. Quand il les donne, il ajoute une troisième étape et une troisième âme, l'âme nutritive ou végétative [2]. C'est d'ailleurs ce que dit Aristote dans l'ouvrage cité. L'embryon est donc tout d'abord un végétal, puis un animal et enfin un être humain.

Après avoir critiqué les opinions des autres sur ce sujet, il prend position de façon ferme : *necesse est dicere*, il est nécessaire de dire. Dans les animaux comme dans l'homme, quand une âme supérieure arrive, *advenit,* l'âme inférieure est détruite. Cependant, l'âme supérieure possède les puissances de l'âme inférieure, et même davantage. Dans le cas de l'homme, la dernière âme, c'est l'âme humaine, créée par Dieu, quand la matière a été préparée à la recevoir par l'action des âmes végétative et sensitive.

Aristote donnait des dates, paraît-il : 40 jours dans le cas d'un garçon, 80 jours dans le cas d'une fille. La conclusion que Benoîte Groult en tire n'est pas la bonne : « Dans un "cloaque" [définition augustinienne de la femme, lit-on en bas de page], l'âme a plus de peine à s'infiltrer [3]. » Si les dates avaient été fixées d'après les principes philosophiques énoncés ci-dessus, c'est le contraire qu'on aurait dit : l'âme féminine étant plus parfaite, la matière doit être plus longuement préparée.

Il est normal qu'on aille voir ce que dit vraiment Aristote. Dans son *Histoire des animaux,* on lit : « Dans le cas d'enfants mâles, leur premier mouvement [dans le sein de la mère] est ressenti [...] vers le quarantième jour ; pour les filles, [...] vers le quatre-vingt-dixième jour. Cependant il ne faut prendre au pied de la lettre aucune de ces indications. » « C'est vers cette époque que les différentes parties du fœtus commencent à se distinguer les unes des autres : l'embryon n'était auparavant qu'un assemblage de chairs indifférenciées[4]. » La première âme, l'âme végétative ou nutritive, éclorait à ce moment-là dans la matière. Il ne s'agit pas d'âme humaine.

Dans le manuel de philosophie de Mgr Grenier, j'ai appris ceci, comme de nombreuses générations de Québécois : « D'après l'opinion aujourd'hui assez communément reçue, la matière serait suffisamment disposée à recevoir l'âme humaine au moment même de la conception. L'âme humaine serait donc créée à ce moment. Il faut dire, au contraire, avec saint Thomas que le foetus a d'abord une vie végétative, qu'il acquiert ensuite la vie sensitive, et qu'il ne reçoit l'âme raisonnable qu'après l'évolution suffisante de sa vie sensitive [5]. » À la faculté de philosophie, c'est ce qu'on m'a enseigné. On nous disait d'oublier 40 et 80 [en fait, c'était 40 et

---

1 *Somme théologique,* I, q. 76, art. 3, sol. 3.
2 *Ibid.,* I, q. 118, art. 2, sol. 2.
3 Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle,* p. 46.
4 Aristote, *Histoire des animaux,* traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1957, tome II, VII, 3, 583 b 5-10, p. 469.
5 Henri Grenier, *Cours de philosophie,* Québec, 1944, tome I, p. 255.

90], mais de reconnaître le bon sens du principe, qui vaut en tout ce que nous faisons : la laine ne passe pas directement du dos des moutons aux aiguilles à tricoter.

J'ai montré un jour ce passage à un professeur d'éthique médicale. Il en a été décontenancé. Il ne savait plus comment combattre les partisans de l'avortement. C'est pourtant simple : il suffit de dire la vérité. D'abord, qu'il n'y a AUCUN moyen scientifique de détecter la présence d'une âme spirituelle dans un foetus. Mais ce dont on est certain, c'est qu'après la rencontre du spermatozoïde et de l'ovule, un processus est enclenché. Ce processus aboutit, dans la plupart des cas, à un être humain. Interrompre le processus, c'est empêcher un être humain d'arriver à l'existence. Un processus s'apprécie par son terme. Si j'interromps un processus qui conduisait à un meurtre, je mérite des louanges ; si j'interromps un processus qui conduisait à un sauvetage, je suis un criminel. De plus, l'interruption est d'autant plus grave que le processus est plus avancé.

Aristote prévoit des cas où l'avortement est indiqué. « Qu'une loi défende d'élever aucun enfant difforme. Mais, dans le cas d'accroissement excessif des naissances [...], une limite numérique doit dès lors être fixée à la procréation, et, si des couples deviennent féconds au-delà de la limite légale, l'avortement sera pratiqué avant que vie et sensibilité surviennent dans l'embryon : le caractère respectable ou abominable de cette pratique sera déterminé par l'absence ou la présence de la sensibilité et de la vie [1]. »

Aristote ne parle pas de vie humaine. L'avortement lui semble « abominable » s'il y a « sensibilité et vie », donc vie simplement animale. Si le vieil Aristote avait entendu le Dr Morgentaler, après le jugement de la Cour suprême invalidant l'article 251 du *Code criminel* demander une loi autorisant l'avortement pendant les 24 premières semaines — cinq mois et demi ! — il se serait cru en présence d'un monstre. Une juge de la Cour suprême avait exprimé un avis semblable en parlant du moment où l'intérêt de l'État dans la protection du fœtus devient supérieur au droit d'une femme à l'avortement. Cette juge situe ce moment « quelque part au cours du second trimestre ». Monstre, votre Honneur !

Avec les progrès de la science, il est peut-être plus difficile de soutenir la thèse de mon manuel de philosophie. La science est en mesure, maintenant, de distinguer l'embryon humain de l'embryon de n'importe quel autre animal : cochon, singe ou truite. Si donc la matière est structurée, dès la conception, comme de la matière humaine, il faut peut-être dire que l'architecte qui a relayé les parents est déjà au travail. Cet architecte, c'est l'âme humaine ; c'est elle qui construit le corps qui sera son complément. Une âme végétale pourrait-elle fabriquer de la matière humaine ?

---

1 Aristote, *La Politique,* traduction. Tricot, Paris, Vrin, 1970, VII, 16, 1335 b 20-28, p. 542-543.

Pour Thomas d'Aquin, le corps n'est pas une cruche, ni une geôle, ni un sépulcre dans lequel l'âme serait jetée ; pour lui, ce n'est pas l'âme qui est dans le corps, mais bien davantage le corps qui est dans l'âme. C'est plutôt l'âme qui contient le corps, *magis anima continet corpus* ; c'est elle qui en assure l'unité [1]. Le jour où son influence diminue, le corps est menacé ; quand son influence cesse, le corps retourne en poussière. Je dois avouer que c'est Thomas d'Aquin qui m'a mis dans la tête l'idée qu'il est plus juste de dire que le corps est dans l'âme que l'âme dans le corps. Cette dernière idée fait païen. C'est pourquoi, quand je parlais, au début de ce chapitre, du corps comme « lieu de l'âme », je le faisais avec quelque réticence et j'annonçais des nuances.

***

Si l'autre Thomas d'Aquin n'est pas un fantôme, il a dû se manifester dans la conception de l'être humain que je viens d'esquisser. Après avoir lu ce chapitre, mon lecteur devrait se dire : « Si ces idées sont bien de Thomas d'Aquin, je dois avouer qu'elles ne concordent pas avec l'opinion que j'avais de Thomas d'Aquin. » Si on doute de l'objectivité de ma lecture de l'Aquinate — ce serait on ne peut plus thomiste — on pourra aller vérifier par soi-même ; c'est à cette fin que je n'ai pas compté les références.

Il est indéniable que, pour lui, le corps n'est ni une cruche, ni une prison, ni un sépulcre. Le corps est fabriqué de l'intérieur par cette énergie organisatrice qu'est l'âme, de sorte qu'on doit dire que c'est le corps qui est dans l'âme, et non le contraire. La séparation de l'âme et du corps constitue un état de violence. Ce corps est un merveilleux instrument pour la vie intellectuelle ; pour grimper dans les arbres, il en existe de meilleurs.

Mon lecteur sera sûrement frappé par le rôle que joue le plaisir dans la vie de l'homme thomiste. Il n'oubliera pas de sitôt le plaisir stimulant, le plaisir repos et le plaisir remède. Il cherchera à enrichir sa pharmacopée. Les plaisirs corporels et sensibles en font partie, mais il en existe de plus grands, comme disait Freud lui-même : ce sont les plaisirs de l'artiste et du penseur. Mon lecteur n'oubliera jamais que la tristesse est le pire ennemi du corps, et que la joie abonde dans le vin pris modérément. Thomas d'Aquin connaissait *L'Ecclésiastique :* « Quelle vie mène-t-on privé de vin ? il a été créé pour la joie des hommes. Gaîté du cœur et joie de l'âme, voilà le vin qu'on boit comme il faut et à sa suffisance [2]. »

Enfin, l'autre Thomas d'Aquin apparaîtra certes moins misogyne qu'une opinion préconçue et agressive le laisse entendre. Il ne semblera même pas misogyne du tout, car la misogynie se définit ainsi : « Haine ou mépris des femmes ». Chez Thomas d'Aquin, il n'y a ni haine ni mépris des femmes. Comme penseur, il ne

---

[1] *Somme théologique,* I, q. 76, art. 3.
[2] *L'Ecclésiastique,* XXXI, 27-28.

connaissait ni l'un ni l'autre de ces sentiments : il décrivait les choses sereinement comme il les voyait.

Chapitre 4

N'obéir qu'à soi

Retour à la table des matières

Quand un Québécois lit certains témoignages favorables à la morale de Thomas d'Aquin ou en entend dire du bien, il ne peut retenir un sourire de pitié pour ces retardataires, qui n'ont pas encore abordé, avec Nietzsche, par delà le bien et le mal... Il faut le comprendre : on lui a dit que la morale enseignée naguère au Québec, c'était la morale thomiste. En fait, la morale québécoise, voire une certaine morale chrétienne, ressemble moins à la morale de Thomas d'Aquin que des vessies à des lanternes. Le XVI[e] siècle s'était dégagé « de l'étau que constituait la scolastique ridiculement décadente et dogmatique, devenue sans s'en rendre compte la trahison même de la pensée d'un saint Thomas », écrit Marc Oraison [1]. Le Québec des années 1940 étouffait encore dans cet étau.

Pour parler de la morale québécoise, les auteurs de chez nous trempaient leur plume dans le fiel. Le mot morale a cependant mauvaise réputation ailleurs qu'au Québec. Paul Valéry écrit, dans *Tel quel* que la morale porte un nom « mal choisi » et « mal famé [2] ». Mal famé, oui ; mal choisi, c'est discutable.

---

[1] Marc Oraison, *Une morale pour notre temps,* Paris, Fayard, Livre de vie, 100, 1964, p. 7.
[2] Paul Valéry, Œuvres, Paris, Gallimard, Pléiade, tome II, 1960, p. 510.

Dans *Tentations,* Gérard Martin dénonçait, en 1943, l'éducation de l'époque en décrivant celle qu'avait reçue l'un de ses personnages, l'avocat Jacques Beauchemin : « Il avait toujours été agi, mû de l'extérieur, chaque détail de son existence arrêté d'avance sans qu'il fût consulté [1]. » Dans son *Journal d'un inquisiteur,* Gilles Leclerc prononçait le même diagnostic, en 1960. On a enseigné à l'adolescent qu'il n'avait besoin de conscience que le strict minimum exigé par « le protocole de l'obéissance aveugle ». Les Canadiens français ont abdiqué leur conscience et, du même coup, leur responsabilité. Le Canadien français, « c'est l'homme de l'inertie, mû de l'extérieur [2] ».

On pourrait croire que ces temps sont révolus. Fâcheusement, non ; pas tout à fait. L'an dernier, l'émission « Droit de parole » porta un jour sur l'avortement. Quinze minutes avant la fin de l'heure, une jeune femme jeta la conscience dans le débat. Dès le lendemain matin, l'aumônier d'une communauté religieuse jugea nécessaire de préciser qu'un mot avait été omis ; le mot clef : « éclairé ». « Il faut suivre sa conscience, mais une conscience éclairée », clamait-il. Pourtant, Thomas d'Aquin dit que la conscience fausse oblige, comme nous le verrons plus loin. Une conscience fausse, ce n'est pas une conscience éclairée ; pourtant, il faut la suivre.

Les attaques des *Deux prêtres en colère* portent sur les mêmes points. On leur a inculqué (à coups de pied : *calx*, pied) une morale « impériale », c'est-à-dire une morale qui commandait comme l'empereur à ses sujets. Cette morale leur tombait dessus comme grêle et foudre ; elle frappait de l'extérieur. La colère des deux prêtres se transforme en joie quand ils voient l'Église nouvelle reconnaître peu à peu la « primauté de la conscience personnelle [3] ».

De plus, les moralistes québécois donnaient facilement l'impression que la morale se limitait à la sexualité. Les aînés se souviennent d'un calcul célèbre sur le petit nombre des élus : « Sur cent damnés, quatre-vingt-dix-neuf le sont à cause de l'impureté. » Si je me souviens bien, le centième n'était pas tout à fait propre... Dans un monde où il n'y avait plus qu'un vice, l'impureté, il était normal que la pureté devienne LA vertu, comme Rome était LA ville et Aristote, LE philosophe, au XIIe siècle et par la suite.

La morale, telle que la conçoit et l'enseigne Thomas d'Aquin, « ne s'est malheureusement pas généralisée dans l'Église », écrit le père Albert Plé, O.P. À sa morale dynamique, on a préféré une morale centrée sur les commandements, la loi et le devoir. Cette tendance s'est encore accentuée au cours du XIXe siècle, « sous l'effet d'un idéal moral commandé par l'impératif kantien ». Cette morale rébarbative, qui « ne fait pas de place au plaisir et à la joie [4] », permettra d'établir

[1] Gérard Martin, *Tentations*, Québec, Garneau, 1943, p. 83.
[2] Gilles Leclerc *Journal d'un inquisiteur*, Montréal, Éditions de l'Aube, 1960, p. 46 et 225.
[3] Charles Lambert et Roméo Bouchard, *Deux prêtres en colère* Montréal, Éditions du jour, 1968, p. 93, 141, 142.
[4] Albert Plé, *Vie affective et chasteté,* Paris, Cerf, 1964, p. 10 et 88.

une comparaison avec la morale thomiste telle qu'on la découvre dans l'œuvre de Thomas d'Aquin.

On peut caractériser l'être humain de bien des façons : bipède, vertical, parlant, conjugal, fabricateur, politique, moral, etc. L'être humain ne peut pas échapper à la morale ; il est dans la morale comme le poisson dans l'eau et l'oiseau dans l'air. Il peut choisir entre les diverses morales — être stoïcien au lieu d'être kantien — mais il ne peut pas être amoral. Appliqué aux humains, ce mot est synonyme d'immoral.

Pour comprendre que le caractère moral est indélébile, il est utile sinon nécessaire de reculer dans le temps et d'assister à ce que Teilhard de Chardin appelle « le pas de la réflexion », c'est-à-dire à l'apparition de l'être humain sur la courbe de l'évolution. Jusque-là, il n'y avait que des minéraux, des végétaux et des animaux. Les minéraux et les végétaux suivaient inconsciemment les lois de leur nature. Quant aux animaux, ils agissaient par instinct. Ces trois catégories d'êtres n'avaient pas à se casser la tête pour savoir ce qu'ils mangeraient, engendreraient, détesteraient ou apprendraient.

Avec l'apparition de l'être humain, finies les certitudes tranquilles des animaux et des êtres inférieurs à eux. On a maintenant un être tourmenté, acculé à tout apprendre : apprendre à se nourrir, apprendre à se guérir, apprendre à fabriquer des vêtements, des armes, des habitations, des moyens de transport, etc. L'être humain sait qu'il doit manger pour vivre, mais il ne sait pas par instinct ce qui est utile à sa santé ni ce qui est nuisible. Il doit faire des expériences, se tromper, se reprendre. Ces expériences coûteront la vie à quelques cobayes ; tous les secteurs de l'activité humaine feront des victimes.

Au cours des millénaires, l'humanité tâtonnante et titubante a fait des expériences innombrables. Certaines dramatiques — il s'en fait encore. Des conclusions ont été tirées dans tous les domaines où des expériences ont été conduites. Les conclusions concernant la préparation des aliments forment l'art culinaire — qui se développe encore, comme tous les autres arts. D'autres conclusions forment les différents arts et les différentes sciences.

Les conclusions concernant la conduite humaine, c'est-à-dire concernant ce qui convient à un être humain, qui non seulement ne veut pas mourir, mais entend se développer au maximum et être heureux, ces conclusions, dis-je, ont reçu le nom de morale ou d'éthique. (Les deux mots peuvent être employés comme synonymes. Je les prends comme tels ici.) Le mot morale est apparu sur une racine latine ; le mot éthique, sur une racine grecque. Pour échapper à la morale, un être humain devrait rentrer dans l'instinct, d'où il a émergé par sa capacité de réflexion.

Le premier mot de la morale thomiste

Retour à la table des matières

Certains auteurs disent que la morale thomiste est « déductive ». Déductif s'oppose à inductif, déduction à induction. Pour mesurer ce que le caractère déductif a d'odieux, il faut savoir que l'induction est une opération mentale qui consiste à remonter des faits à la loi, de cas donnés, le plus souvent singuliers ou spéciaux, à une proposition plus générale. Si l'induction part des faits et que la déduction se déroule en sens contraire, on en conclut qu'une morale déductive s'élabore en vase clos, à l'écart de la vie humaine. Et c'est ainsi qu'on imagine Thomas d'Aquin en train de penser sa morale, alors qu'au contraire la morale thomiste a été pensée dans les villes les plus agitées du XIIIe siècle — Paris, Rome, Naples, Cologne, etc.

Il en est ainsi

Dans son action — l'action est singulière : ce n'est pas le mariage que je contracte, mais tel mariage ; dans son action, écrit Thomas d'Aquin, l'homme ne peut être dirigé par des principes absolus, mais par des règles dont le propre est d'être vraies dans la plupart des cas : des exceptions sont toujours possibles, même si elles sont rares. Or, ce qui est vrai dans la plupart des cas, on ne peut le savoir que par l'expérience [1] on ne peut pas le déduire. On ne peut pas déduire la manière de réprimander de façon efficace. C'est l'expérience qui l'enseigne. De plus, la manière de faire avec une personne peut échouer avec une autre ; pis encore, elle peut échouer avec la même personne à un autre moment.

Dans son traité *Du gouvernement royal* Thomas d'Aquin apporte l'exemple d'une vieille dame de Syracuse (en Sicile) qui priait pour que le tyran Denys demeurât en bonne santé et lui survécût, alors que tout le monde désirait la mort du monstre. Ce comportement singulier parvint aux oreilles de Denys, qui fit venir la dame et l'interrogea sur son étrange attitude. La vieille dame répondit : « Lorsque j'étais jeune fille, nous avions un tyran cruel ; je désirais sa mort. Mais, lorsqu'il fut tué, il en arriva un autre un peu plus dur. Je songeais aussi à la fin de sa domination et, ce faisant, j'espérais beaucoup. Alors nous eûmes un troisième maître — toi — beaucoup plus insupportable. J'en conclus [à partir de l'expérience] que si tu étais renversé, celui qui te remplacerait serait encore pire [2].

---

[1] *Somme théologique*, II-II, q. 49, art. 1.
[2] *Du gouvernement royal*, p. 42.

Si on avait mitraillé de pourquoi cette sage personne, elle aurait répondu : « Je ne sais pas ; c'est comme ça que ça se passe ; l'expérience le prouve. » Dans son latin du XIIIe siècle, Thomas d'Aquin dit que, dans l'action humaine singulière, concrète, circonstanciée (temps, lieu, âge, etc.), il faut prendre comme principe : *quia ita est,* parce qu'il en est ainsi [1]. Quand on demande à une personne d'expliquer sa façon d'agir, elle n'a pas de raisons à donner ; c'est le fruit de l'expérience. La drogue est-elle plus dommageable que le tabac ? Seule l'expérience peut fournir la réponse à cette question.

Thomas d'Aquin fait sienne l'opinion d'Aristote concernant les jeunes et la morale. Les jeunes sont de très bons élèves en mathématiques, mais de médiocres en morale. Pourquoi ? Pour jongler avec les chiffres et les nombres, point n'est besoin d'avoir une longue expérience de ce monde. Pour juger des choses morales, il en faut. Comment juger de ce que l'on ignore ? Or les choses du domaine de la morale se connaissent surtout par l'expérience : *maxime cognoscuntur per experientiam* [2]. Une morale qui revient constamment sur la nécessité de l'expérience pour diriger l'action humaine concrète, circonstanciée est tout le contraire d'une morale déductive.

Le premier mot : BIEN

Le premier mot de la morale thomiste n'est pas un mot sévère comme loi, devoir, commandement, obligation : c'est l'un des mots les plus humbles et les plus usés de la langue française, le mot BIEN [3]. Comme nom ou comme adverbe, ce mot court sur toutes les lèvres, à toute heure du jour et de la nuit, ou c'est un membre de la famille : bon, meilleur, le meilleur, mieux, le mieux ; ou c'est un contraire : mal, mauvais, pis, pire, le pire.

La morale thomiste tire de l'expérience les principes qui vont guider l'être humain dans l'action concrète : donner un conseil, féliciter, réprimander, protester, chercher un emploi, gagner une élection, etc. Eh bien, observons les gens dans les actes les plus humbles de la vie quotidienne. Il y en a un qui se lève pour aller boire ; un autre desserre sa cravate ; un autre va chez le dentiste ; un autre prend sa retraite ; un autre décide de s'inscrire en musique, un autre en théologie ; un autre part pour la Floride, etc.

Si on demande à chacune de ces personnes pourquoi elle accomplit tel acte, celle qui entreprend des études en musique répondra, si elle agit librement, que ces études-là correspondent à ses goûts et à ses aptitudes ; celle qui va boire dira qu'elle a soif, et si vous lui demandez pourquoi elle va boire quand elle a soif, elle ne vous répondra sûrement pas ; celle qui desserre sa cravate dira qu'elle étouffe ; celle qui

---

1 *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), Marietti, 1934, I, leçon IV, 53.
2 *Ibid.*, I, leçon 3, 38.
3 *Somme théologique*, I-II, q. 94, art. 2.

s'inscrit en théologie dira que cette science convient à son tempérament religieux, etc. Bref, chacun de ces actes semble convenir à telle personne dans telle situation. Or, pour Thomas d'Aquin, « ce qui convient », c'est la définition même du bien : *quod est conveniens alicui, est ei bonum* (ce qui convient à une personne est le bien pour elle) [1]. Pour une autre, le bien pourra être autre chose. Thomas d'Aquin revient à maintes reprises sur cette définition du bien : *aliquod convéniens* (quelque chose qui convient) [2] ; le bien, c'est *id code convenit* (ce qui convient)[3].

Ce qui me convient ou semble me convenir — l'erreur est possible — je l'aime et le désire. La charge de travail qui me convient, je la désire et cherche à me la faire octroyer ; le salaire que je juge convenable, je me bats pour l'obtenir. C'est pourquoi Thomas d'Aquin définira encore le bien comme ce qui est désirable : *bonus nominat id in code tendit appetitus* (le mot bien désigne ce vers quoi tend l'appétit) [4]. Chaque jour, mille désirs nous assaillent, les uns issus de la volonté, les autres issus de la sensibilité. Quand je perçois une bonne odeur de chocolat et que j'en désire, je ressens un appétit consécutif à la connaissance sensible ; quand je désire la paix pour lire, je ressens un appétit consécutif à la connaissance intellectuelle.

Le contraire du bien, c'est le mal. Pour le définir, on va tout simplement mettre à la forme négative la définition du bien. Si le bien est « ce qui convient », le mal sera « ce qui ne convient pas ». Si le bien est « ce qui est désirable », le mal sera « ce qui n'est pas désirable » ou ce qui repousse. Le parfum attire, la puanteur repousse. Le mal à éviter, ce peut être la poêle à frire, le surmenage, la lâcheté, la médisance, etc. Faire le bien, cela peut consister à prendre quelques jours de vacances, à cesser de fumer, à changer ses habitudes alimentaires ou sexuelles, à sourire un peu plus, etc.

Quand on définit ainsi le bien et le mal — et c'est ainsi que Thomas d'Aquin les définit — la morale devient une recherche de ce qui convient à l'être humain et, du même coup, une découverte de ce qui ne lui convient pas, dans n'importe quel domaine de son activité : sexualité, travail, sommeil, alimentation, vêtement, repos, religion, etc. Avec le *Petit Robert,* on pourrait bien parler de la morale comme « science du bien et du mal », mais on s'exposerait au ridicule. Puisque les choses importent plus que les mots, remplaçons bien et mal par leur définition, et tout le monde reconnaîtra sa préoccupation de tous les instants : rechercher ce qui convient, écarter ce qui ne convient pas.

---

[1] *Somme contre Les Gentils*, III, ch. 3.
[2] *Somme théologique*, I-II, q. 2, art. 6.
[3] *Ibid.*, I-II, q. 29, art. 1.
[4] *Ibid.*, I, Q. 16, art. 1.

À la recherche de ce qui convient

Pour savoir ce qui convient à l'être humain (ce qui est bon pour lui), pour savoir ce qui ne lui convient pas (ce qui est mauvais pour lui), il faut le connaître. Pour dresser un chien avec succès, il faut connaître la psychologie du chien ; pour dresser un lion, il faut connaître le caractère du lion. Un excellent dresseur de lion peut échouer avec un chien ou avec son fils... Les personnes qui cultivent des plantes savent qu'il faut connaître les petits caprices de chacune : ration d'eau, température, lumière, etc. Les êtres humains sont des plantes, disait Platon, des plantes non point terrestres, mais célestes[1]. Et Saint-Exupéry de déplorer qu'il n'y ait point de jardiniers pour les hommes, alors qu'il y en a pour les roses [2] ».

La connaissance de l'être humain progresse, mais à un rythme qui nous semble bien insuffisant quand on pense au cancer, à la maladie d'Alzheimer, à la sclérose en plaques, aux maladies cardio-vasculaires, etc. Pourquoi ? D'une part, on cherche peu : les budgets sont importants, mais on sait à quoi ils servent ; d'autre part, un être humain est composé de 60 000 000 000 000 (soixante mille milliards) de cellules. C'est beaucoup... Ces cellules forment des populations — muscles, os, reins, cerveau, etc. — qui ont un rôle à jouer pour assurer le fonctionnement harmonieux de l'organisme. Quand un membre d'un orchestre joue faux, le chef ne met pas de temps à l'identifier, mais si l'orchestre ne comprenait qu'un petit milliard de membres... L'orchestre humain en comprend soixante mille milliards. Il serait naïf de croire que le médecin puisse facilement mettre le doigt sur la cellule qui brise notre harmonie.

Avancer que la morale parfaite présupposerait la connaissance de toutes les sciences, c'est dire qu'on sera fixé sur ce qui convient à l'être humain et à chaque être humain en particulier quand chaque science aura épuisé le domaine de sa recherche. De ce point de vue-là, Sartre aurait raison de soutenir que la morale est impossible. Impossible, mais inévitable : on ne peut pas attendre le dernier mot de la diététique pour commencer à manger. Il s'ensuit que le « bien » fluctue au gré des recherches, des découvertes et des expériences. Tel comportement convenait jadis, il ne convient plus ; tel autre ne convenait pas, il convient ou conviendra. La peine de mort et la « guerre juste » nous viennent à l'esprit, mais le domaine de l'alimentation nous offre des exemples plus courants.

Se faire du bien et non plus faire le bien

Quand on disait aux gens : « Il faut faire le bien et éviter le mal », ces mots résonnaient comme une condamnation. Sans doute à cause d'une fausse notion du bien et du mal, mais aussi à cause du « il faut ». En latin, Thomas d'Aquin dit :

---

[1] Platon, *Timée*, 90 a.
[2] A. de Saint-Exupéry, *Terre des Hommes* Paris, Gallimard, 1939, p. 217.

Bonum est faciendum et malus vitandum. En français, on utilise le verbe falloir (il faut) pour traduire *faciendum* forme latine du verbe *facere,* faire. L'expression « il faut » évoque une obligation, qui nous tombe dessus de l'extérieur comme une plaie d'Égypte.

Mais il serait possible et avantageux de traduire autrement le *bonum faciendum est.* La forme latine employée ici se rencontre dans une multitude de cas. Si, en présence d'une femme extraordinaire, un Latin disait : « *Amanda est* », un latiniste compétent ne traduirait pas : Il faut aimer cette femme. L'amour ne se commande pas. Il emploierait une formule du genre de celles-ci : Cette femme est digne d'être aimée ou mérite d'être aimée. Les traducteurs de l'expression *bonum faciendum est* auraient donc pu dire : Le bien est digne d'être fait ou mérite d'être fait. Il le mérite par sa convenance à la personne que je suis, par l'attrait qu'il exerce sur moi. L'idée d'une obligation émanant de l'extérieur aurait ainsi été évacuée.

Quand donc on se rappelle les définitions thomistes du bien et du mal, la sentence : *Bonum faciendum est et malum vitandum* — qui est en fait le précepte premier de la morale — découle d'une constatation banale : *Bonum est quod omnia appetunt* (le bien est ce vers quoi toutes choses tendent). C'est-à-dire à ce qui leur convient. Ce qui convient à quelqu'un, voilà ce qui est bien pour lui ; ce qui ne lui convient pas, voilà ce qui est mal. Il va donc de soi que chacun fait spontanément le bien, c'est-à-dire qu'il recherche, dans chacun de ses actes, ce qui lui convient, et s'efforce d'éviter le mal, c'est-à-dire d'éviter ce qui tournerait à son détriment.

Cette morale semble bien païenne, me direz-vous. Qu'est devenue la volonté de Dieu qu'on nous disait de « faire » dans notre enfance ? Pour Thomas d'Aquin, la volonté de Dieu se manifeste non point par le ministère des anges, comme dans le cas de saint Joseph, mais à travers la nature. Une des formules les plus fantastiques de la morale thomiste se trouve, selon moi, dans la *Somme contre Les Gentils.* Nous offensons Dieu, dit Thomas d'Aquin, quand nous agissons contre NOTRE bien. J'ai mis à la forme affirmative la phrase latine que voici : *Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus* [1].

Le contexte de cette affirmation ne manque pas d'intérêt, voire d'actualité. Thomas d'Aquin répond à certains contemporains qui soutenaient que la « fornication simple » (rapports sexuels entre deux personnes libres de tout lien matrimonial ou autre) n'était pas une faute morale. Les données du problème de ces libertins : « Soit une femme non mariée et indépendante de son père ou de tout autre. Si quelqu'un a des rapports avec elle alors qu'elle le veut, il ne lui cause aucun tort, parce que l'acte lui plaît et qu'elle a pouvoir sur son corps ; il ne fait de tort à personne d'autre, non plus, puisque cette femme est indépendante. Il ne semble donc pas qu'il y ait de faute dans cet acte. »

---

1 *Somme contre les Gentils*, III, ch. 122.

Thomas d'Aquin commence par dire à ceux qui tranchent la question en disant : « C'est un péché, une offense à Dieu », que leur réponse n'est pas suffisante, car, poursuit-il, nous offensons Dieu quand nous agissons contre notre bien. La réponse sera suffisante, adéquate, selon lui, quand on aura prouvé à ces gens qu'en forniquant ils agissent contre LEUR bien et, conséquemment, ils offensent Dieu. Il s'efforce ensuite de montrer aux fornicateurs que leur comportement tourne à leur détriment.

J'offense Dieu quand j'agis contre MON bien, quand je fais ce qui ne ME convient pas. La volonté de Dieu, elle est inscrite dans la nature dont il est l'auteur. « Faire le bien », c'est rechercher MON bien. Il y a là plus qu'une nuance. L'enseignement de la morale en serait révolutionné. Un moraliste thomiste ne dit pas aux jeunes que tel comportement est « mal » : il cherche à leur prouver qu'ils SE font mal en l'adoptant. À ceux qui qualifient d'essentiellement égoïste une telle morale, il suffit de répondre qu'il convient au citoyen de travailler au bien commun, qu'il convient aux parents de se dévouer pour leurs enfants, qu'il convient au soldat de risquer sa vie pour la patrie. Ce qui convient, ce n'est pas nécessairement une augmentation de salaire, une diminution de charge de travail et des vacances plus longues.

Du bien au bonheur

La définition du bonheur

Retour à la table des matières

La définition thomiste du bonheur ne tombe pas du ciel : chacun peut la vérifier dans son expérience la plus banale. Revenons à la ligne de départ, le bien, entendu comme « ce qui convient ». Supposons que ce soit de l'eau qui me convienne : il fait chaud, et j'ai soif. Rendu à la source, je ne me contenterai pas d'une gorgée pour repartir avec ma soif presque entière ; je vais me rassasier ; je vais étancher ma soif.

En s'observant et en observant les gens dans les moindres actes de leur vie quotidienne, Thomas d'Aquin tire cette conclusion : c'est d'un même mouvement que l'on désire ce qui convient et la perfection de ce qui convient. Ce désir de la perfection dans le bien poursuivi, il le reconnaît non seulement aux êtres humains, mais à toute chose. S'il ne rencontre pas d'obstacles, le prunier produit des prunes juteuses et sucrées ; le castor érige un barrage qui fait l'admiration des ingénieurs [1].

Quand une personne a atteint la perfection de ce qui lui convenait — que ce soit en musique, en peinture, en natation, etc. — elle se dit et on la dit comblée, de l'un

---

[1] *Quæstiones disputatæ* (Questions disputées), *De Malo* (Du mal), II, q. 8, art. 2.

ou de l'autre de ces points de vue. Si elle était comblée de tous les points de vue, on la dirait heureuse. On devine quelle sera la définition thomiste du bonheur : le bien parfait, la perfection de ce qui convient, la plénitude de ce qui convient : *beatitudo est bonum perfectum* [1]. Quand le bonheur est ainsi défini, on ne s'étonne pas de la conclusion que Thomas d'Aquin en tire : l'être humain ne peut pas ne pas vouloir être heureux : *homo non potest non velle esse beatus* [2].

Sur ce point de la psychologie humaine, il tombe d'accord avec des penseurs de toutes les latitudes, de toutes les religions et de toutes les irréligions. Qu'est-ce que les hommes demandent à la vie ? écrit Freud ; à quoi tendent-ils ? Et il répond : « On n'a guère de chance de se tromper en répondant : ils tendent au bonheur ; les hommes veulent être heureux et le rester [3] » Qu'on sache en quoi consiste le bonheur, qu'on y parvienne plus ou moins, qu'on soit plus ou moins bien équipé pour l'atteindre, ce sont d'autres problèmes. Parmi les facteurs de bonheur, il y a la chance ; le mot bonheur a été fabriqué à partir de là : *heur*, chance. Il faut de la chance pour être heureux. Nous sommes tous des sourciers du bonheur, mais nos baguettes sont d'inégale sensibilité.

Pascal a, sur ce point, une parole discutable, mais célèbre : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception. Quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. [...] La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre [4]. »

En tant qu'il est à la fois théologien et philosophe, Thomas d'Aquin va distinguer un double bonheur : un bonheur accessible ici-bas, un bonheur réservé pour l'au-delà [5] ». Ici-bas, on peut goûter un certain bonheur, mais le bonheur parfait est impossible, car, selon lui, le bonheur parfait exclut tous les maux et comble tous les désirs. Il n'est pas nécessaire d'avoir vécu beaucoup pour savoir qu'il manque toujours quelque chose à notre bonheur : un peu de santé, un peu de beauté, un peu d'amour, un peu d'argent, un peu de succès, un peu de pouvoir, un peu de ci, un peu de ça. Comme je me suis placé du point de vue de la philosophie morale — non de la théologie — je m'en tiendrai au bonheur accessible ici-bas.

La recette du bonheur d'ici-bas

La recette du bonheur découle de ce qui a été dit : l'être humain recherche à chaque instant ce qui lui convient — son bien, réel ou apparent, car il est faillible. Pour savoir en quoi consiste le bonheur, Thomas d'Aquin va faire l'inventaire des différents biens qu'un être humain devrait rechercher, puisque, comme il vient d'être

---

1 *Somme théologique*, I-II, q. 2, art. 7 ; q. 2, art. 8.
2 *Ibid*., I-II, q. 5, art. 4, sol. 2.
3 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 20.
4 Pascal, *Pensées,* 425, p. 165.
5 *Somme théologique*, I-II, q. 5, art. 3.

dit, le bonheur doit combler tous les désirs. Il répartit en trois grandes catégories les biens que l'être humain désire et recherche : les biens extérieurs, les biens du corps et les biens de l'âme. Ou, plus rigoureusement : les biens extérieurs et les biens intérieurs, ces derniers se subdivisant en biens du corps et en biens de l'âme [1].

Les biens extérieurs

Quelqu'un m'a déjà fait remarquer que l'épithète « extérieur » faisait un peu vieux. Je lui ai rappelé le principe qui me guide dans l'emploi des mots : j'accepte qu'un mot fasse vieux quand il fait bien. Les mots justes vieillissent eux aussi, mais ils vieillissent bien. D'ailleurs, le mot en question est-il si vieux ? J'ouvre les *Trois essais sur l'insignifiance* de Pierre Vadeboncœur, à la page 95. Notre philosophe syndicaliste y parle des « biens extérieurs » et de « l'Américain, qui a fait de l'extérieur le pôle de sa vie ».

Quoique bien vieille et bien humble, la formule *bien extérieurs* n'est pas facile à remplacer. On me suggère spontanément *biens matériels,* mais cette formule est inadéquate : les biens extérieurs à moi ne sont pas tous matériels comme des vêtements, des bijoux, des meubles, des voitures, des terrains. L'expérience de mon ami, l'amour de mon conjoint, ma réputation ne sont pas en moi : ce sont des biens extérieurs, sans cependant être matériels. On riposte avec *biens de consommation.* Cette formule est encore moins heureuse : elle ne couvre même pas tous les biens matériels, dont certains sont « de production ».

Sénèque (mort en 65) nous fournit une bonne formule quand il réplique à un interlocuteur : « Si mes richesses m'abandonnent, elles n'emporteront qu'elles-mêmes. Toi, au contraire, si tes richesses t'abandonnent, tu es dépouillé de toi-même, car, moi, j'ai des richesses, tandis que toi tu es tes richesses [2]. » Il s'agit donc, selon Sénèque, de bien marquer, puis de protéger la distinction entre ce qu'on a et ce qu'on est. Bref, entre l'avoir et l'être. Cette formule est de celles qui vieillissent bien. Gabriel Marcel nous a laissé un livre qui a pour titre : *Être et avoir*. (Avec un minimum d'imagination, Erich Fromm en a tiré : *Avoir ou être ?*)

Encore faut-il utiliser cette distinction avec des nuances. Le spectateur ne voit pas que cette femme est mon épouse, que ce jeune homme est mon fils, que cet animal est mon chien. Il y a une différence entre un chien et mon chien, entre un vêtement et celui que je porte. Mon chien, mon vêtement, ma femme, mon fils sont quelque chose de moi. Ce vêtement incarne mon goût ; qui s'en moque m'insulte moi-même. Si l'on trouve mon chien laid, c'est une excuse valable de dire : « On me l'a donné. » Mon goût n'est pas compromis.

---

[1] *Ibid*., II-II, q. 73, art. 3.
[2] Sénèque, *De la vie heureuse*, Paris, Les Belles Lettres, 1949, XXII, 5, p. 28.

On pourrait énumérer des biens extérieurs sans y introduire d'ordre. C'est ce qu'on fait d'ordinaire ; on donne quelques exemples : ma voiture, ma maison, mes livres, mes pruniers, mon chien, mes amis sont des biens extérieurs à moi. Mais on peut essayer d'y introduire de l'ordre ; les présenter par catégories. La première distinction qui me vient à l'esprit est bien connue et semble solide ; c'est la distinction entre l'animé et l'inanimé. Parmi les choses extérieures que j'aime, que je désire et dont je veux jouir, il y a, d'une part, celles qui sont vivantes, d'autre part, celles qui ne le sont pas. Rien n'échappe à cette division.

Les êtres vivants se subdivisent en trois catégories : les humains, les animaux et les végétaux. Les humains qui ont de l'importance pour moi peuvent être mon conjoint, mes enfants, mes amis, ma parenté, les gens qui me rendent des services (médecin, notaire, électricien, menuisier, coiffeur, etc.), les gens qui me connaissent et qui soutiennent ma réputation, mes sujets, si je détiens le pouvoir.

Thomas d'Aquin va insister d'une manière toute particulière sur les amis. Pour lui, une personne normale ne voudrait pas d'une vie comblée de tous les autres biens extérieurs, mais dépourvue d'amis [1]. Ailleurs il dira que le plus précieux de tous les biens extérieurs, c'est un ami [2]. Les amis avant le conjoint ? pensez-vous. Non, car, à ses yeux, le mariage est le lieu par excellence de l'amitié. En effet, « entre amis, tout est commun », selon les derniers mots du *Phèdre* de Platon. Or le mariage offre des possibilités exceptionnelles de mise en commun. Quand Thomas d'Aquin pense ami, il pense d'abord conjoint.

Pour bien des gens, les animaux ont de l'importance : animaux domestiques ou animaux sauvages. Ces gens ont un chien, un chat, un oiseau, des poissons, par exemple. Un chien, souvent. Sa fidélité lui a valu d'être appelé, de façon métaphorique, l'ami de l'homme, son compagnon. À ce sujet, saint Augustin n'a pas craint d'écrire : « Un homme préfère la compagnie de son chien à celle d'un étranger », c'est-à-dire d'un homme qui ne parle pas le même langage [3]. Si on est un chasseur, les perdrix, les lièvres, les chevreuils ou les orignaux ont de l'importance ; si l'on est un pêcheur, en ont les truites ou les saumons. Enfin, la zoothérapie a acquis ses lettres de noblesse.

Les plantes et les arbres font partie de la vie de la plupart des gens, comme les animaux, les disques ou les livres. Ce sont des choses qu'ils aiment, qu'ils désirent et dont ils s'entourent. Bref, ce sont des biens pour eux ou des valeurs. Perdre un animal ou une plante, c'est un petit drame, souvent. Tout le monde connaît la rose du petit prince de Saint-Exupéry, devenue si importante à cause du temps qu'il avait perdu pour elle. Gilles Vigneault parle de l'amitié d'un arbre. Un arbre peut occuper de la place dans une vie humaine.

---

1. *In X Eth.* (Commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*), VII, leçon I, 1539.
2. *Somme théologique*, II-II, q. 74, art. 2.
3. Saint Augustin, *La Cité de Dieu,* XIX, VII, dans *Œuvres de saint Augustin,* Desclée de Brouwer, tome 37, 1960, p. 87.

Nous en venons maintenant aux biens extérieurs inanimés. On les englobe tous en disant que les uns sont naturels, les autres artificiels [1] ; les premiers sont produits par la nature ; les seconds, par la main de l'homme. Un chirurgien pourrait sans doute greffer un cœur avec des mains de singe, mais le chimpanzé le plus intelligent a tout juste réussi à enfiler l'un dans l'autre deux tubes de grosseur différente pour attirer à lui une banane [2]. On est loin de l'ordinateur !

Un bien extérieur naturel inanimé, ce peut être une caverne. Il fut un temps où ceux qui possédaient une caverne étaient considérés comme des nantis : ils avaient, pour ainsi dire, pignon sur rue. Et les cavernes n'ont pas été faites de main d'homme, elles ont été creusées par la nature. Après la caverne, la source. La génération de l'aqueduc et du robinet ne comprend plus l'importance qu'a revêtue jadis une source. Le *film Jean de Florette* a pu lui en donner une juste idée. Chez les Grecs, les sources étaient confiées à des divinités, les Naïades. L'usage quotidien que l'on fait du mot source, dans la langue française, reflète l'importance qu'avait la chose dans la vie des gens. Après la caverne et la source, il y aurait le lac, la rivière, la chute, la montagne, la pente enneigée, la plage de sable fin.

Quant aux biens extérieurs artificiels, ils sont en nombre incalculable. On s'en fait une petite idée en flânant pendant quelques heures dans un grand centre commercial : vêtements, produits de beauté, bijoux, chaussures, meubles, articles de sport, moyens de locomotion, produits pharmaceutiques, livres, etc. Quand Thomas d'Aquin distingue les biens extérieurs, il se contente de donner quelques exemples, mais, si l'on veut mesurer l'ampleur du domaine de l'avoir, ce sont toutes les catégories précédentes qu'il faut inventorier. J'en ai parlé comme de biens, car c'est à l'usage que s'attache le mal.

Les biens intérieurs

En abordant le thème des biens *intérieurs,* on oublie ce qu'une personne a — conjoint, enfants, amis, propriétés, etc. — pour parler de ce qu'elle EST. Or, pour Thomas d'Aquin, ce qui est le plus manifeste chez un être humain, c'est le corps avec ses sens [3]. Pour nous aussi, d'ailleurs ; dans le premier jugement que nous portons sur une personne, c'est le corps ou une partie du corps qui est sujet : il est haut comme trois pommes ; il est chauve ; elle a les jambes croches. On connaît le caractère et l'âme par la suite. De plus, en un sens, pour Thomas d'Aquin, l'âme est une partie du corps : *anima est pars corporis hominis* [4]. Il est donc normal que nous abordions les biens intérieurs du côté du corps.

---

1 *Somme théologique* I-II, q. 2, art. 1.

2 F.J.J. Buytendijk, *L'Homme et l'Animal*, p. 160.

3 *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (Commentaire des Épîtres de Saint-Paul), Marietti, 1953, tome I, 2e Épître aux Corinthiens, ch. IV, leçon V, 146, p. 472.

4 *Ibid.,* 1re Épître aux Corinthiens, ch. XIV, leçon II, 924, p. 411.

Les biens du corps

Faire l'inventaire des biens du corps, c'est chercher ce qui convient au corps humain ; ce qu'on souhaite à son propre corps et au corps de ceux qu'on doit aimer comme soi-même, c'est-à-dire de la même manière, et non autant. Thomas d'Aquin en nomme trois : la force physique, la beauté et la santé [1]. Il termine son énumération par la santé afin que les mémoires courtes retiennent au moins le principal. « La vertu du corps, c'est la santé », écrit Aristote dans sa *Rhétorique* [2]. Selon lui, « elle consiste à pouvoir se servir de son corps sans devenir malade ; car beaucoup de gens sont sains dans la mesure où ils s'abstiennent de la plupart des plaisirs humains » : plaisirs de la bouteille, de la table et du lit ; plaisirs du sport ; plaisirs de l'étude et des arts ; plaisirs de l'action. Personne, il va de soi, ne s'accommoderait d'une santé aussi fragile.

Dans *L'Homme, cet inconnu,* le Dr Alexis Carrel distingue deux sortes de santé : la santé naturelle et la santé artificielle. Beaucoup de gens se disent en santé, mais ils ne jouissent que d'une santé artificielle : ils tiennent debout grâce à leur portion quotidienne de pilules. L'être humain en santé naturelle dort sans somnifère, supporte le stress sans alcool, défèque sans laxatif, évite la grippe sans vaccin, prépare des examens sans café ni drogue, mange sans penser à son foie, meurt vieux et sans regret.

Avant d'en arriver à la santé, Thomas d'Aquin avait nommé la beauté. Au grand étonnement de plusieurs, il fait sienne l'opinion suivante d'Aristote : « Qui n'est point beau n'est pas tout à fait heureux [3]. » Il ne dit pas que la beauté est la qualité la plus importante d'une personne ; il affirme simplement qu'elle en est une. Et il pose trois conditions à la beauté [4]. Tout d'abord, l'intégrité, au sens où le mot signifie entier, complet, intact, non endommagé. Ce qui manque, ce peut être simplement des cheveux. Il y a peu d'hommes qui voient avec plaisir leur gros œuf d'autruche dans le miroir. S'ils font quand même des farces sur leur crâne dégarni, c'est pour prévenir celles des autres. Ce qui manque, ce peut être un bras, une oreille, un œil, une glande, un muscle. Une amputation est toujours un drame. Les prothèses de toutes sortes s'efforcent d'imiter le mieux possible l'intégrité naturelle.

La deuxième condition de la beauté, c'est la proportion qui convient. « Le nez de Cléopâtre : s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé [5]. » Les yeux de Sartre, s'ils eussent été droits, toute sa vie en aurait été changée. Nombreux sont les gens qui déplorent une disproportion qui suscite la risée. Ce peut être un nez à la Cyrano, de longs bras de singe, des oreilles décollées, des yeux exorbités

---

1 *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), I, leçon XII, 142.
2 Aristote, *Rhétorique,* Paris, Les Belles Lettres, 1932, I, 1361 b3, p. 92.
3 *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), I, leçon XIII, 163.
4 *Somme théologique,* I, q. 39, art. 8.
5 Pascal, *Pensées,* 162, p. 95.

ou de souris, une poitrine plate ou des melons, des jambes cagneuses, un ventre de Falstaff Toute disproportion compromet la beauté.

La troisième condition peut étonner au premier abord : c'est la clarté — *claritas.* On dit belles, ajoute-t-il, les choses qui ont une couleur brillante : *quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.* L'adjectif latin *nitidus* se dit du marbre brillant, par exemple. On parle d'une belle journée ensoleillée, mais pas d'un « beau temps gris d'automne ». Tout le monde établit une distinction entre une peau dorée au soleil et une peau brûlée.

La beauté a joué un rôle considérable dans l'histoire de l'humanité. Montaigne prétend que la « première distinction qui ait été entre les hommes, et la première considération qui donna les prééminences aux uns sur les autres, il est vraisemblable que ce fut l'avantage de la beauté [1] ». La beauté, pour un chef surtout, mais aussi pour un homme en général, c'est d'avoir une taille supérieure à la moyenne. Montaigne traduit ainsi un passage de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote : « Les petits hommes sont bien jolis, mais non pas beaux [2]. » Rien n'humilie plus un mâle que d'avoir à chercher parmi les étoiles les yeux de son interlocuteur.

La troisième qualité que nomme Thomas d'Aquin, c'est la force physique, la vigueur. Dans un monde qui ne connaît encore que les rapports de force et non les rapports de bon sens, ce n'est pas un mince avantage que d'avoir des biceps d'acier. L'éléphant a toujours raison contre la souris, sauf si elle s'aventure dans un trou de sa trompe.

En bref, il n'est personne qui ne souhaite un corps sain, vigoureux et beau. Mais il est d'autres qualités qui sont recherchées et appréciées selon le métier que l'on exerce ou le service que l'on rend. Le lutteur et l'haltérophile ont besoin de force ; l'acrobate et le contorsionniste ont besoin de souplesse ; le coureur exploite la vitesse ; le gigantisme est recherché dans le monde du basket-ball et du volley-ball. Mais un moine peut chanter matines avec un ventre en tonneau, et une moniale atteindre « l'union transformante » sans avoir une taille de guêpe.

Les biens de l'âme

Si l'être humain est composé d'un corps et d'une âme, tout bien intérieur qui n'appartient pas au corps appartient nécessairement à l'âme. Pour Thomas d'Aquin, les biens de l'âme sont les puissances elles-mêmes (intelligence, mémoire, volonté, etc.) et les qualités que ces puissances peuvent acquérir. Il fait deux groupes de ces qualités : les vertus intellectuelles — expression vieillie — et les vertus morales — moins vieille, mais assez peu familière.

---

[1] Montaigne, *Les Essais,* Paris, Gallimard et Librairie générale française, Livre de Poche, tome 2, 1395-1396, 1965, p. 300.

[2] *Ibid.,* p. 301.

Les biens intellectuels

La première chose que l'on apprécie du point de vue de l'intelligence, c'est d'en avoir... Aimer l'intelligence, disait Étienne Gilson, lors d'une conférence donnée à l'Institut d'études médiévales de Montréal, le 17 février 1964, c'est être profondément thomiste. L'être humain est à l'image de Dieu, dit Thomas d'Aquin, par son intelligence, qui le situe dans une espèce toute spéciale [1]. Et les intelligences ne sont pas toutes égales. On s'en rend facilement compte quand on voit des gens ne comprendre qu'après de longues explications, alors que d'autres pigent vite [2].

Je sais qu'Albert Jacquard et bien d'autres divergent d'opinion sur ce point. Pour Jacquard, les intelligences sont différentes sans que, pour autant, l'une soit supérieure à l'autre : Einstein avait une intelligence différente de la vôtre, pas plus... Pour Jacquard, il est plus important de chercher à « devenir intelligent » que de chercher une réponse à la question inutile : Suis-je intelligent ? Il est facile, selon lui, de ne pas devenir intelligent ; la recette est simple : « s'assoupir dans la passivité des réponses apprises ; renoncer à l'effort de formuler ses propres questions. » Pour devenir intelligent, il faut suivre la méthode inverse [3]. Alain parlait comme Jacquard : « ... chacun est juste aussi intelligent qu'il veut ». « Volonté, et j'aimerais encore mieux dire travail, voilà ce qui manque [4]. »

Ce problème une fois réglé — par la nature ou par la volonté — on cherche à faire acquérir à son intelligence les qualités qu'elle est apte à développer. Les Anciens — Thomas d'Aquin y compris — parlaient de « vertus intellectuelles ». Cette expression n'est plus comprise. « VERTU, Messieurs, ce mot *Vertu* est mort, ou, du moins, il se meurt », écrivait Paul Valéry. Quand il l'a entendu, ce mot était « ironiquement dit » ; il ne l'a pas lu dans les livres les plus lus et les plus estimés [5]. On va remplacer vertu par qualité ou par habileté, mais ce ne sont pas des synonymes : on peut être un habile voleur, et il n'existe pas que des bonnes qualités. Voyons d'abord comment Thomas d'Aquin présente les choses.

Il commence par distinguer l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique. L'intelligence spéculative spécule : définition oblige. De nos jours, spéculer à la manière ancienne, c'est se former aux différentes sciences qui existent : sciences humaines ou sciences pures, à l'exclusion des sciences appliquées. Nos programmes initient les jeunes à plusieurs sciences : histoire, philosophie, biologie, physique, chimie, psychologie, mathématique, etc. Ceux qui poursuivent leurs études jusqu'au niveau universitaire se spécialisent d'ordinaire dans une. Ces sciences sont à

---

[1] *Somme théologique,* I, q. 93, art. 4.
[2] *Ibid.,* I, q. 89, art. 1.
[3] Albert Jacquard, *Moi et les autres,* p. 123.
[4] Alain, *Propos sur l'éducation,* p. 53.
[5] Paul Valéry, *Œuvres,* Gallimard, Pléiade, tome I, 1957, p. 939-940.

l'intelligence ce que la santé et la beauté, par exemple, sont au corps, c'est-à-dire des qualités. Une intelligence est physicienne comme un corps est souple ou robuste.

Thomas d'Aquin reconnaît ensuite deux fonctions à l'intelligence pratique : elle planifie l'action et elle préside à la production. On reconnaît l'agir et le faire. Pour bien planifier l'action, l'intelligence pratique a besoin d'une qualité qu'on appelait alors la prudence. Cette prudence ancienne était définie comme une habileté à découvrir les bons moyens d'atteindre une bonne fin. Elle était donc une bonne qualité. (L'habileté à trouver les moyens d'atteindre une fin condamnable portait le nom de ruse, d'astuce (maintenant vieilli) ou quelque autre nom de ce genre.) Le mot prudence n'a plus ce sens. En l'entendant, personne ne pense à habileté ; tout le monde pense à précaution, à peur, à hésitation. Voltaire parlait de la prudence comme d'une « sotte vertu ». Elle avait déjà dégénéré en précaution. Et sa dégénérescence se confirme chaque jour davantage. J'aurai l'occasion d'en reparler dans le chapitre suivant.

On distinguait plusieurs espèces de prudence, car l'action à planifier peut appartenir à des domaines fort différents. Je puis avoir à penser la façon d'obtenir une augmentation de salaire ; la façon de donner un conseil que je voudrais efficace ; la façon de mener une vie de couple heureuse ; la façon d'organiser une campagne électorale ; la façon de mener une « guerre juste » ; la façon de conduire un peuple. Tout cela s'apprend, comme s'apprend la géométrie, mais cela s'apprend par l'expérience, contrairement à la géométrie. La personne prudente à la manière thomiste sait des choses ; elle sait s'y prendre. C'est pourquoi Thomas d'Aquin fait de la prudence une qualité de l'intelligence, mais de l'intelligence pratique engagée dans l'action et non dans la production. Intellectuelle par son sujet, l'intelligence, elle est morale par son objet, l'action : elle règle l'action singulière, concrète, circonstanciée.

L'intelligence pratique peut penser la production, la création, le faire. Thomas d'Aquin dit tout simplement que les qualités ou les vertus de l'intelligence pratique sont la prudence — dont je viens de dire un mot — et l'art. Mais, pour évoquer tout ce qu'il logeait sous ce petit mot, il faut en déterrer la racine grecque : *tekné*, art, métier, technique. Ce que le mot art englobe va de la grammaire à la sculpture en passant par tous les genres de production : cercueil, parapluie, bâtons de golf, meubles, sonnet, syllogisme, sonate, mors de bride.

Tout être humain normal veut accéder à l'un ou à l'autre de ces paliers de la vie intellectuelle spéculative ou pratique. C'est le petit nombre qui consacre sa vie à la recherche pure. Beaucoup se lancent dans l'action, mais personne ne veut y être un simple exécutant : tous entendent bien travailler à la planification de l'action. Cette aspiration est normale chez un être intelligent. Enfin, tout être humain, au moins pendant ses loisirs, veut faire œuvre de création en peignant, en jouant d'un

instrument de musique, en cuisinant, en écrivant, en dansant, en chantant, en bricolant.

Les biens moraux

Pour Thomas d'Aquin, les biens de l'âme sont les vertus intellectuelles, dont je viens de parler, et les vertus morales. Tout le monde peut nommer au moins une vertu ou qualité morale. La sobriété, par exemple : être sobre, c'est être capable de contrôler son penchant aux boissons alcooliques ; la chasteté : être chaste, c'est être en mesure de contrôler sa « libido ». Même à notre époque « libérée » sexuellement, on apprécie un brin de chasteté ; au moins ce qu'il en faut pour éviter le viol et l'inceste, si on est d'accord avec le harcèlement sexuel. Les qualités morales sont dans l'affectivité et non dans le corps (comme la beauté) ou dans l'intelligence (comme la science, la prudence et l'art).

Si vous cherchez dans un bon dictionnaire les mots affection, affectif, affectivité, vous trouverez : plaisir, douleur, amour, amitié, passion, sentiment, aversion, émotion, sensibilité, etc. Ce n'est pas mauvais, mais c'est touffu. Pour voir clair dans ces broussailles, répétons que le mot affectivité englobe la volonté et la sensibilité. Les animaux n'ont pas de volonté, même s'il arrive au chat de *vouloir* sortir. Quand on pince un chien, il jappe. Il faut être intelligent pour faire semblant que ça ne fait pas mal et dire intérieurement : « Tu ne perds rien pour attendre. »

L'affectivité, c'est le MOTEUR de l'action. Sans l'affectivité, on ne bougerait pas. En effet, c'est la peur qui fait fuir ; c'est la colère qui fait claquer les portes ; c'est l'espoir qui fait entreprendre ; c'est le désespoir qui noue la corde ; c'est la jalousie, c'est l'amour de l'argent, c'est l'amour du pouvoir, c'est la haine, c'est la tristesse. L'affectivité, c'est le moteur de l'action, mais, si l'on veut non seulement agir, mais bien agir, il ne faut pas que ce moteur s'emballe : on doit discipliner son affectivité, la domestiquer, l'apprivoiser. Il ne s'agit pas de la détruire — on en a besoin, c'est le moteur, et personne n'a envie de pousser — il suffit de la contrôler. Or ce sont les qualités morales ou vertus morales qui domestiquent la sauvage affectivité. Certaines de ces qualités sont dans la volonté ; d'autres sont dans la sensibilité.

Thomas d'Aquin définit la volonté comme une tendance au bien connu par l'intelligence et, conséquemment, une répulsion face au mal connu de la même manière [1]. La justice, l'amitié, la véracité sont des qualités de la volonté. La justice rend à l'autre (communauté ou particulier) son droit [2] ». La notion de droit est trop abstraite pour une cervelle d'oiseau ; il faut être intelligent pour juger si tel salaire permet ou non de mener une vie humaine décente. L'amour de la justice est donc

[1] *Somme théologique,* I, qq. 80, 81, 82.
[2] *Ibid.,* II-II, q. 58, art. 1.

consécutif à la connaissance intellectuelle. Il est donc dans la volonté et non dans la sensibilité.

Autre qualité de la volonté, la franchise. L'être humain a besoin de la société civile : elle est l'instrument et le lieu de son épanouissement. Or une société (fût-elle de gangsters) qui tolère le mensonge court à sa ruine. Il s'ensuit que l'animal social a le droit de connaître les vérités qui ont rapport au bien commun — et non pas tous les potins — et le devoir de les dévoiler à qui de droit. Il va de soi qu'on ne peut pas discuter de ça avec un chien et lui faire aimer et pratiquer la franchise. Ici encore, on est sur le plan de l'intelligence et de la volonté.

Dernier exemple : l'amitié. L'amitié est dans la volonté. Ceux pour qui volonté est synonyme d'effort s'apprêtent à protester. On caractérise souvent la volonté par l'effort, parce que sa présence se manifeste avec le plus d'évidence quand elle vient en conflit avec la sensibilité. J'aime le chocolat, mais je m'en prive pour perdre quelques livres. Par contre, si j'aime le chocolat, en désire et en mange, personne ne parlera de ma volonté, parce qu'en l'occurrence elle pousse dans le même sens que ma sensibilité et semble se confondre avec elle. Le cas de l'amitié ressemble à ce dernier cas.

Pour Thomas d'Aquin, comme pour bien d'autres de ses prédécesseurs, l'amitié est un amour de bienveillance réciproque [1]. L'amitié est une sorte d'amour : on aime vraiment son ami (e). L'aime-t-on d'un amour sensible ou d'un amour émanant de la volonté ? Il est normal qu'on l'aime d'un amour sensible, mais l'amour sensible ne suffit pas à l'amitié. L'amitié est un amour de bienveillance et non un amour égoïste : on veut du bien à la personne aimée, ce qui ne veut pas dire qu'on se sacrifie. Loin de là : dans *Stress sans détresse*, Hans Selye montre combien il est rentable de vouloir du bien aux autres et de leur en faire. Pour comprendre ce principe de la conduite humaine, il faut être intelligent. C'est pourquoi Thomas d'Aquin fait de l'amitié une qualité de la volonté, mais, dans la plupart des cas, volonté et sensibilité poussent dans le même sens.

L'affectivité comprend la volonté et la sensibilité, ai-je dit tantôt. La sensibilité se divise à son tour en deux appétits ou tendances qu'on appelait jadis le concupiscible et l'irascible, comme on a vu au chapitre précédent. On y a vu également que ces vieux mots n'ont pas résisté à l'usage : l'appétit concupiscible est devenu le désir ou la libido ; l'appétit irascible est devenu l'agressivité.

La tempérance et les membres de sa famille (chasteté, sobriété, etc.) apprivoisent les mouvements de l'appétit concupiscible ou de la libido ou du désir ; le courage et les membres de sa famille apprivoisent les mouvements de l'appétit irascible ou de l'agressivité. Tous les mouvements de la sensibilité doivent être apprivoisés, sinon ils peuvent nous faire poser des gestes regrettables. N'importe

[1] *Ibid.,* II-II, q. 23, art. 1.

lequel de ces mouvements (amour, désir, joie ; haine, aversion, tristesse ; espoir et désespoir, crainte et audace, enfin colère) peut causer notre ruine. Même la joie. Fou de joie, on peut faire des bêtises ; fou de colère aussi, ou fou d'amour.

Ainsi s'achève l'immense fresque des biens humains, des choses qui conviennent à l'être humain, des choses qu'il désire. En la contemplant, Aristote a cette parole : « On ne contestera pas que ces trois catégories de biens doivent être le partage des hommes parfaitement heureux [1]. » Thomas d'Aquin n'a pas commenté la *Politique* d'Aristote jusqu'à cette réflexion, mais il a montré ailleurs qu'il était d'accord avec elle en situant chacune de ces catégories par rapport au bonheur humain d'ici-bas [2]. Cependant, « rien n'est parfait », comme dit le renard dans *Le Petit Prince.* Il n'y a donc personne qui soit parfaitement heureux. Et Thomas d'Aquin de parler du bonheur tel qu'on peut l'atteindre ici-bas [3] : un certain bonheur, à certains moments de la vie.

De la théorie à la pratique

Retour à la table des matières

Il est assez facile de s'entendre sur cette recette du bonheur humain. Tout le monde sait que, sans un peu de courage, la vie est impossible : n'est-elle pas un combat ? Tout le monde est d'accord avec une chasteté qui fait éviter au moins le viol et l'inceste. Tout le monde est d'accord quand Thomas d'Aquin parle de l'importance des amis. Tout le monde vit entouré d'une quantité considérable de biens extérieurs, animés et inanimés, inanimés naturels et artificiels ; tout le monde, même ceux qui entonnent leur petit refrain contre la société de consommation.

Mais la vie ne se déroule pas à ce niveau abstrait. Ce n'est pas LE mariage que je contracte, c'est tel mariage. La morale doit régler l'action particulière. À ce niveau, dit Thomas d'Aquin, la diversité est presque infinie [4]. Il n'y a pas deux couples identiques, que ce soit par l'âge, la santé, la culture, les convictions religieuses ou politiques, les goûts, etc. Il reviendra à maintes reprises sur cette idée : en parlant de la circonspection, par exemple, qui invite à tenir compte des circonstances particulières qui entourent chaque action concrète [5].

Tout le monde aime les enfants en santé, beaux, intelligents et sages. La nature pousse à en faire : « Que je considère les hommes avec bonté ou malveillance, je les trouve toujours, tous tant qu'ils sont et chacun en particulier, occupés d'une même

---

[1] Aristote, *La Politique,* VII, ch. 1, 1323 a 25-30, p. 466-467.
[2] *Somme théologique,* I-II, q. 2, 3, 4.
[3] *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), I, leçon IX, 114.
[4] *Somme théologique,* II-II, q. 49, art. 3.
[5] *Ibid.,* II-II, q. 49, art. 7.

tâche : se rendre utiles à la conservation de l'espèce », lance Nietzsche [1]. Puis les problèmes se multiplient autour de l'activité sexuelle que cet objectif commande : mariage, divorce, avortement, contraception, insémination artificielle, fécondation in vitro, mères porteuses, adultère, « mollesse », fornication, etc. La quasi-unanimité de tantôt est disparue.

Un chœur qui chante faux

Le chœur des moralistes chante faux. On entend constamment des voix discordantes, même à l'intérieur de l'Église : il y a des loups dans la bergerie et quelques brebis à l'extérieur. Mais, d'abord, qui sont les moralistes ? Il y a le Collège des médecins, la Corporation des ingénieurs, le Barreau, le clergé, mais il n'existe rien de tel pour les moralistes : on n'est pas moraliste de façon claire et nette comme on est ingénieur, médecin ou avocat. Il y a des gens qui ont fait des études avancées en morale — philosophie ou théologie — mais ils n'incarnent pas nécessairement le moraliste. On se présente comme actuaire ou inventeur, mais pas facilement comme moraliste. Fait œuvre de moraliste toute personne qui donne des indications sur la manière de se comporter dans n'importe quel secteur de l'activité humaine. Ce peut être une simple réflexion et non un tome... Ce qu'on entend à longueur de journée ressemble plus au bruit de la crécelle qu'au son de la harpe. Voyons quelques exemples.

D'abord, un sujet toujours d'actualité, la peine de mort. Dans le *Cours de philosophie* de Mgr Henri Grenier, j'ai appris que l'autorité civile peut imposer la peine capitale à un « malfaiteur » qui constitue un danger pour le bien commun [2]. Le manuel se présente comme thomiste et, sur ce point, il l'est. L'argument de Thomas d'Aquin est bien connu. De même qu'on retranche le membre gangrené pour sauver le corps humain, ainsi est-il louable et salutaire de frapper de mort le citoyen qui met la société en péril [3]. De nos jours, au nom du caractère sacré de la vie, beaucoup de gens, les évêques catholiques en tête, s'élèvent contre la peine de mort. Pourtant, Grenier, Thomas d'Aquin et consorts savaient et disaient que Dieu est « le maître de la vie » et ils connaissaient le commandement : « Tu ne tueras pas. »

Je prends un autre exemple, celui de la continence conjugale, dans *Amour et maîtrise de soi* de Mgr Léon-Joseph Suenens. Quand l'ouvrage a paru, en 1960, Mgr Suenens était évêque auxiliaire de Malines. « Périodique ou prolongée, écrit Mgr Suenens, la continence conjugale s'impose en certains cas. Tout le problème est de savoir comment la pratiquer concrètement, et sous quelles modalités. Trop de jeunes époux croient qu'il faut opter entre tout ou rien, et qu'il leur est demandé, en pareil cas, de vivre comme frère et sœur. » Les gens d'un certain âge connaissent

---

[1] Nietzsche, *Le Gai Savoir,* Paris, Gallimard, Idées, 50, 1950, p. 35.
[2] Henri Grenier, *Cours de philosophie,* tome II, p. 183, 402.
[3] *Somme théologique,* II-II, q. 64, art. 2.

très bien la formule ; pour ma part, je l'ai ouïe de mes propres oreilles. M[gr] Suenens trouve que cette solution ne convient pas à des époux légitimement unis. Selon lui, « la continence ordinaire des époux implique pour eux le devoir de témoigner de leur amour en usant de la gamme des intimités physiques légitimes, tout en restant en deçà du réflexe terminal [1] ».

Les sons de cloche concernant la masturbation s'échelonnent des joyeuses cloches de Pâques jusqu'au lugubre tocsin. Le D[r] Lionel Gendron figure parmi les cloches de Pâques. Dans *La Sexualité du jeune adolescent* (le lecteur de 20, 30, 40 ou 50 ans ne doit pas se sentir concerné), il présente la masturbation comme « un moyen naturel d'éliminer la tension sexuelle ». Elle est « un acte normal et recommandable [2] ». Adolescent, je n'ai jamais entendu des propos aussi réconfortants... M[gr] Suenens, utilisé tantôt pour le meilleur, me servira ici pour le pire, c'est-à-dire comme tocsin. Guérir de la masturbation, c'est « dégager l'adolescent de lui-même et de l'infantilisme que révèle sa pratique lamentable [3] ». Selon les résultats d'enquêtes qu'il dévoile, au moins 90 pour 100 des hommes ont goûté au plaisir solitaire. Si ces faits vous dépriment, pensez à des enquêtes éventuelles sur la médisance, la calomnie, le jugement téméraire et les autres fautes du genre, plus graves, selon Thomas d'Aquin. On obtiendrait des 100 pour 100, même dans le clergé et les communautés religieuses. Plus graves, car la justice l'emporte sur les autres vertus morales [4].

Il serait facile d'aligner des opinions contraires sur à peu près tous les problèmes de la vie quotidienne. Un jour, on nous met en garde contre le café ; un autre jour, on nous apprend que le café n'est pas si dommageable. Ce peut être l'alcool, qui, de poison qu'il était, est devenu un facteur de santé et de longévité quand il est absorbé en petite quantité. Remplacez le jus d'orange par les oranges. Prenez des suppléments vitaminiques ; n'en prenez pas. Ou enfin, c'est le jogging, qui perd lentement son titre de panacée. Cela suffit pour montrer qu'on est quotidiennement bombardé d'opinions contraires sur tous les sujets. Que faire ? La vie n'attend pas : il faut manger, boire, donner, respirer, travailler.

Un auditoire responsable

Le chœur chante faux, mais l'auditoire est doué d'une responsabilité inaliénable. Le mot *responsabilités* (responsabilité) n'existe pas dans le vocabulaire de Thomas d'Aquin. Le mot français *responsabilité* nous a été suggéré par l'anglais *responsibility,* au XVIII[e] siècle. Mais, quand on sait ce qu'est pour nous la responsabilité, on est sûr de pouvoir en trouver l'équivalent chez Thomas d'Aquin. Cependant, il n'est pas tellement facile de se faire une juste idée de la

[1] M[gr] Léon-Joseph Suenens, *Amour et maîtrise de soi* Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 80-81.
[2] D[r] Lionel Gendron, *La Sexualité du jeune adolescent,* Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1978, p. 61.
[3] M[gr] Suenens, *op. cit.,* p. 89.
[4] *Somme théologique,* II-II, q. 58, art. 12.

responsabilité. On est induit en erreur par l'étymologie du mot : *respondere,* répondre. Et l'on imagine l'être responsable uniquement en train de répondre de ses actes devant quelqu'un d'autre qui lui demande des comptes. La responsabilité qu'il exerce alors est une conséquence d'une autre responsabilité, antérieure et plus profonde.

Le pommier stérile n'aura pas à répondre de sa stérilité, ni le dément qui casse les meubles. On dit qu'ils ne sont pas responsables. De ce point de vue, cela signifie qu'ils n'ont pas la maîtrise de leurs actes, qu'ils n'ont pas agi librement. Et la responsabilité apparaît d'abord comme une manière d'être. Quand j'agis librement, j'agis en être responsable, mais je n'aurai pas nécessairement à répondre de mes actes. L'être responsable, c'est l'être qui est maître de ses actes, d'abord, et, parce qu'il en est maître, il arrive qu'il ait à en répondre. L'obligation d'en répondre à l'occasion ne constitue pas sa responsabilité : elle en est une conséquence. Seul sur son île, Robinson Crusoé n'en était pas moins un être responsable ; cependant, personne ne lui demandait jamais de répondre de ses actes.

Thomas d'Aquin ne dispose pas du mot *responsabilités,* mais il utilise la définition de la responsabilité comme on doit l'entendre au sens premier du terme : une maîtrise des actions. Parmi les actions qu'accomplit l'être humain, seules sont vraiment humaines celles qui procèdent de la volonté délibérée, c'est-à-dire celles dont il est le maître, *quarum est dominus.* Les autres actes qu'il accomplit (genre de réflexes) peuvent être appelés « actes de l'homme », mais ce ne sont point des actes humains au sens strict [1]. J'accomplis donc un acte vraiment humain quand cet acte procède de MA volonté délibérée, quand j'en suis le maître.

Thomas d'Aquin revient sur cette idée fondamentale, comme nous le verrons encore mieux par la suite, quand il se demande si la prudence politique (habileté à assurer le bien commun) est dans le chef seulement ou dans les sujets aussi. On a en mémoire les propos du père Valuy, S.J. :

> Se rappeler que la prudence n'est pas la vertu de l'inférieur, qui n'a simplement qu'à obéir, et dont toute la prudence ici consiste à renoncer à sa prudence, mais du supérieur qui, responsable pour tous, a la charge de voir et d'examiner pour tous ; [...] si le supérieur peut se tromper en commandant, l'inférieur ne peut se tromper en obéissant [2].

Thomas d'Aquin grimace. L'être responsable, maître de ses actes, n'a pas le droit de se comporter comme un animal ou une chose. C'est le maître qui est responsable du mollet que le chien déchire sur son ordre ; c'est l'archer qui est responsable du cœur que sa flèche transperce. Mais un être responsable n'est pas lavé par le fait qu'il a obéi aux ordres. Il faut donc que le citoyen s'y connaisse suffisamment en

---

1 *Ibid.,* I-II, q. 1, art. 1.
2 Benoît Valuy, S.J., *Les Vertus religieuses,* Paris, A. Tralin, 1925, p. 124-125.

matière de bien commun pour être en mesure d'assumer ses responsabilités [1]. Ni le commandement ni l'obéissance n'en sont facilités. Mais comment va-t-on assumer sa responsabilité ?

Sous l'œil de la raison

Prenons les choses d'un peu loin. Dans l'état actuel de la science, on ne règle pas sa croissance : tout le monde se laisse pousser et se regarde pousser, heureux ou dépité. Dans un avenir prochain, la science offrira peut-être à l'être humain la possibilité de choisir sa stature. Ce sera un problème de plus à résoudre. La nature a réglé beaucoup plus de choses en moi qu'elle ne m'en a laissé à régler. Pensons à l'activité qu'elle déploie sur le plan cellulaire. Mais, dans certains cas, de spectateur que j'étais, je deviens acteur. Acteur, donc responsable de ce qui va se produire, maître de la situation.

Surgit ici la question clef en morale, clef de voûte, même : comment se règle une inclination que la nature n'a pas endiguée ? Inclination à manger, à boire, à protester, à fuir, etc. Bref, quelle est la règle de moralité ? Tout le monde connaît la règle du participe passé conjugué avec avoir, la règle de trois, la règle à calcul ; plusieurs connaissent la *Règle* de saint Benoît ; rares sont les personnes capables d'énoncer la règle de moralité. En bonne pédagogie, on doit procéder par induction. C'est ce que nous allons faire pour redécouvrir cette fameuse règle.

L'estomac crie famine ; la raison fait la sourde oreille. C'est un estomac de pompier, et le feu va être sous contrôle dans quelques heures. Son maître le laisse crier. Mon gosier ignore que je vais prendre le volant dans une heure : je lui refuse le dernier verre. Ce sexe ignore que cette femme est sa fille : on refroidit ses ardeurs. En somme, personne n'admet que la décision de manger, de boire, d'aimer relève de l'estomac, du gosier, du sexe. Le bon sens doit s'imposer au corps et aux prétentions de chacun de ses organes.

Passons au domaine de l'affectivité. Aveuglée par la colère, une personne maltraite son enfant ; folle de jalousie, une autre tue son rival ; émue jusqu'aux larmes, une autre se ruine en faveur des défavorisés ; abîmée dans le désespoir, une autre se suicide. Dans chaque cas, le geste entraîne des regrets chez la personne qui l'a posé : « J'ai fait une bêtise. »

Quant aux spectateurs, ils comprendront que ces comportements sont dus à la colère, à la jalousie, au désespoir, mais ils les trouveront déraisonnables : une personne doit contrôler ses émotions. La colère noire n'est pas une excuse, ni l'amour fou, ni le désespoir profond.

[1] *Somme théologique,* II-II, q. 50, art. 2.

Si la personne est corps, intelligence et affectivité ; que ni le corps ni l'affectivité ne doivent régler la conduite humaine, il reste l'intelligence ou la raison. On ne s'étonnera donc pas que Thomas d'Aquin fasse de la raison la règle de moralité : un acte est bon quand il est conforme à la raison ; il est mauvais quand il n'est pas conforme à la raison [1]. Tout ce qui est contraire à la raison, dans les choses humaines, est mauvais, écrit-il ailleurs, en parlant de ceux qui sont à charge aux autres par leur mine renfrognée [2].

En enlevant au corps et à l'affectivité le contrôle de la conduite humaine, Thomas d'Aquin ne demande pas de les ignorer. « Ni ange ni bête », dit Pascal : l'ange, c'est la raison qui ignore le corps et la sensibilité ; la bête, c'est le gosier, le sexe, la haine ou le désespoir qui prennent le contrôle de la vie. Entre ces deux extrêmes, contrôle de la vie par le corps et l'affectivité, et ignorance du corps et de l'affectivité, il y a un juste milieu qu'il appartient au bon sens de découvrir. Le corps a ses besoins, la raison doit en tenir compte ; la sensibilité a ses exigences, la raison ne doit pas les ignorer.

Il arrive qu'on veuille rajeunir la formulation en disant que le critère de moralité, pour des oreilles du XXe siècle, c'est « le respect de la dignité humaine ». Cette formule m'intrigue, d'abord parce qu'elle est la définition de la justice selon Proudhon. On imagine que le critère ou la règle de moralité doit transcender toutes les vertus. Le critère, en matière de courage, serait-il la définition du courage ? Pour défendre sa vieille barbe de formule, Thomas d'Aquin demanderait simplement : comment sait-on qu'on respecte ou non la dignité humaine ? On ne pourrait quand même pas répondre : c'est mon petit doigt qui me le dit... On serait bien obligé de faire de nouveau appel au bon sens. C'est le bon sens qui va trancher.

Sous l'œil de la raison droite

La raison *droite,* précise Thomas d'Aquin [3]. En effet, dans la détermination de ce qui leur convient (de ce qui est bon pour eux) et de ce qui ne leur convient pas (de ce qui est mauvais pour eux), les humains se sont souvent trompés et se trompent encore souvent : en voulant guérir, il leur arrive de tuer ; en voulant aider, ils nuisent parfois ; en voulant encourager, ils dépriment ; en voulant la paix, ils allument la guerre. Mais on conviendra sans difficulté que l'idéal à atteindre en matière de conduite humaine, c'est d'amener les gens à guérir quand ils veulent guérir ; à aider quand ils veulent aider.

L'idéal à atteindre, tout le monde en conviendra, c'est de ne pas se tromper : poursuivre les fins qui conviennent par les moyens qui conviennent. C'est cette

---

1 *Ibid.,* I-II, q. 34, art. 1.
2 *Ibid.,* II-II, q. 168, art. 4.
3 *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique de Nicomaque* d'Aristote), II, leçon VII, 322 ; VI, leçon I, 1109.

raison idéale que Thomas d'Aquin appelle la « raison droite ». Ce n'est pas ma raison ni votre raison. Il arrive à nos raisons d'être droites ; il leur arrive souvent d'errer pour notre profonde déception.

Sur le plan de la réalité, nous savons où peuvent conduire les erreurs : demi-succès, échecs, catastrophes. Mais que se passe-t-il sur le plan moral ? La personne qui tue en voulant sincèrement guérir ne commet aucune faute morale, parce qu'elle agit comme un être humain est bâti pour agir. Un être raisonnable agit en être raisonnable quand il se conforme aux exigences de sa raison. S'il se trompe, en prenant le bien pour le mal, il doit s'en abstenir ; s'il se trompe en sens contraire, en prenant le mal pour le bien, il peut le faire ; dans certains cas, il doit le faire.

C'est ainsi qu'on a été forcé de distinguer une moralité objective et une moralité subjective. Le médecin qui tue en voulant sincèrement guérir n'est certes pas fier de son coup, et personne ne le félicite. Objectivement, c'est désastreux ; subjectivement, son action est moralement bonne. L'idéal, il va sans dire, c'est d'en arriver à ce que le bien moral et le bien réel coïncident. Sur le plan moral, la sincérité suffit, mais, dans la vie réelle, personne ne s'en contente — il ne me suffit pas de savoir que mon chirurgien est bien intentionné...

La conscience morale

Retour à la table des matières

Après avoir parlé de la raison — droite ou tortue — comme règle de la conduite humaine, on est amené en douceur à parler de la conscience morale. On pourrait même dire qu'en parlant de la raison, on parlait déjà de la conscience morale, mais on manipulait la chose sans le nom. La conscience (je ne répéterai pas toujours « morale ») est une pièce maîtresse du système moral thomiste. Je n'ose pas dire la pièce principale, mais je le pense.

De nombreuses expressions du langage populaire nous incitent à penser que la conscience est une faculté comme l'intelligence, la volonté, l'imagination. On dit de la même manière : volonté forte, conscience large ; on a quelque chose sur la conscience comme on a une poussière dans l'œil ; on met la main sur sa conscience comme on la met sur son ventre ; la conscience a une voix, comme mon ami en a une, que j'entends souvent. Jeune, j'ai appris par cœur le poème de Victor Hugo, « La conscience », tiré de La *Légende des siècles.* Le fratricide Caïn cherche à fuir les remords qui le rongent. À bout de ressources, il se fait enterrer vivant, mais « l'œil [de la conscience] était dans la tombe et regardait Caïn. »

La conscience comme faculté et comme acte

Pour Thomas d'Aquin, la conscience morale est, si l'on parle rigoureusement, un acte et non une faculté : *proprie loquendo, conscientia nominat actum* [1]. Mais, de son temps comme de nos jours, tout le monde ne parlait pas rigoureusement... C'est pourquoi certains moralistes appelaient conscience non point l'acte, mais la faculté dont l'acte émanait. Il est d'usage, conclut Thomas d'Aquin, qu'on prenne l'effet pour la cause et vice versa. Cette figure de style a nom métonymie. De la même manière, on appelle parfois intelligence non point la faculté, mais la compréhension qu'on a d'une chose.

Le *Petit Robert* consigne toujours ces deux sens dans sa définition de la conscience morale : « Faculté ou fait de porter des jugements de valeur morale sur ses actes. » Le « fait de porter », c'est un acte. Le père H.-D. Noble, O.P., joue également sur ces deux sens : « La conscience morale est le jugement [acte] d'appréciation qu'à chaque instant notre raison porte sur nos actes réfléchis [2]. » À la page suivante, on lit : « Ce jugement [...] est l'acte propre de ma conscience [faculté, maintenant] morale. »

On peut vouloir en finir avec ces distinguos et proposer que la conscience morale soit la faculté de juger sur le plan moral, mais il ne faudrait pas identifier cette faculté au jugement moral, sinon l'ambiguïté persisterait. En effet, qui connaît « le bon usage » sait que le mot jugement évoque trois choses : 1) une faculté : avoir du jugement ; 2) un acte : le jugement de Salomon ; 3) le résultat de l'acte : on peut chercher un jugement célèbre dans un volume. Agir selon sa conscience, ce n'est pas agir selon une faculté (sa raison), mais selon le jugement (un acte) qu'elle porte.

Selon Thomas d'Aquin, le mot conscience aurait été formé de deux mots latins : *cum* avec, et *scientia,* science, connaissance, savoir. Et il y aurait un mot sous-entendu : *alio,* quelque chose d'autre : *cum (alio) scientia.* Le mot conscience évoque donc un savoir avec quelque chose d'autre, un savoir appliqué à un cas particulier, qui constitue ce quelque chose d'autre. Pour bien comprendre cette notion de « connaissances *appliquées* », il est utile de comparer la morale à la géométrie. En géométrie, les principes ne souffrent pas d'exceptions. Les théorèmes concernant le triangle, par exemple, s'appliquent sans examen à tous les triangles. C'est pourquoi les géomètres, en tant que géomètres, n'ont pas de conscience... Leur science géométrique n'a pas besoin d'être assistée par une conscience géométrique, comme la science morale est assistée par une conscience morale.

---

1 *Somme théologique,* I, q. 79, art. 13.

2 H.-D. Noble, O.P., *La Conscience morale* Paris, Lethielleux, 1923, p. 11-12.

Les choses se passent différemment en morale. Pourquoi ? Parce que les êtres humains ne sont pas des figures géométriques sèches, froides, immuables. Ce qui convient à l'un ne convient pas à son voisin ; ce qui convenait hier ne convient plus aujourd'hui ; ce qui convient aujourd'hui ne conviendra peut-être plus demain. Ce que la science morale dit de la grève en général ne convient peut-être pas à telle grève particulière : hôpitaux, écoles, transport en commun, etc.

La morale entend régler l'action particulière, l'action concrète, l'action circonstanciée. C'est sur cette action que planent l'exception et l'incertitude. Ce peut être une action quotidienne : se lever, manger, travailler, lire le journal, prendre une douche, rire et faire rire, donner des ordres, en exécuter. Ce peut être une action hebdomadaire : faire le marché, assister à un office religieux, tondre le gazon. Ce peut être une action mensuelle : payer ses comptes, aller visiter la parenté. Ce peut être une action annuelle : prendre des vacances, aller à la chasse à l'orignal, faire ses pâques, le grand ménage, sa déclaration de revenus. Ce peut être une action qu'on accomplit une fois dans sa vie : se marier [une fois dans sa vie ?], choisir une profession, aller à la Mecque, etc.

À ce niveau, dit Thomas d'Aquin, il n'y a pas de principes absolus et nécessaires, mais seulement des principes valables dans la plupart des cas, *ut in pluribus* [1], comme je l'ai déjà dit. Le principe qui règle l'action singulière n'est donc pas toujours valable. C'est pourquoi on ne peut pas l'appliquer aveuglément comme on le fait en géométrie. Mais quel est le principe qui règle l'action singulière — ce mariage, par exemple ? Ce n'est pas le principe très général et très certain dont j'ai parlé : le bien mérite d'être poursuivi et le mal d'être évité. Je ne peux pas raisonner ainsi : le bien mérite d'être poursuivi ; LE mariage est bon ; donc je contracte CE mariage.

Je ne m'apprête pas à contracter LE mariage, mais CE mariage. LE mariage est l'union d'une femme abstraite et d'un homme abstrait. Mais CE mariage va unir des êtres bien concrets : ils ont tel âge, telle différence d'âge, telle profession, tel caractère, telle situation financière, tels goûts, telles croyances religieuses, telles opinions politiques, telle couleur de peau, telle nationalité, etc. Seule l'expérience peut renseigner les futurs conjoints sur les chances de succès de leur union. « Ce n'est pas en déduisant, note Deman, mais en observant qu'on se met en possession de ces règles pratiques grâce auxquelles on déterminera au mieux la conduite à observer dans un cas déterminé. »

À un autre endroit de la *Somme théologique* [2], on rencontre de nouveau *l'ut in pluribus* (dans la plupart des cas) qui caractérise le principe de moral qui règle l'action concrète. Thomas d'Aquin y considère le principe suivant : les dépôts doivent être rendus, *deposita sunt reddenda.* Si une personne m'a confié son chat ou

[1] *Somme théologique,* II-II, q. 49, art. 1.
[2] *Ibid.,* I-II, q. 94, art. 4.

ses bijoux avant de partir en vacances, la justice demande que je les lui rende à son retour. Mais, dit Thomas d'Aquin, ce principe général comporte des exceptions : il ne s'applique pas toujours au cas concret, singulier, circonstancié. Par exemple, le dépôt en est un d'armes, et on le réclame pour combattre la patrie. Dans un tel cas, dit Thomas d'Aquin, il serait nuisible et par conséquent contraire au bon sens de rendre le dépôt. Comme la réalité dépasse souvent la fiction, il est facile d'imaginer d'autres cas où ce principe de justice ne devrait pas s'appliquer. Le dépôt est un glaive ; l'individu qui vient le récupérer est furieux et tient son ennemi à la gorge. Le rendre, c'est se faire le complice d'un meurtre presque certain.

Thomas d'Aquin ajoute que les exceptions sont d'autant plus nombreuses qu'on descend davantage dans les détails, *ad particularia.* Plus sont nombreuses les conditions pour qu'une action soit bonne, plus seront nombreux les cas où le principe ne devra pas s'appliquer. Il est naturel de tenir à la vie. Or, pour vivre, il faut manger. Les bonnes mœurs permettent qu'on mange à peu près n'importe où. Mais il n'en est pas ainsi de la dette de justice que les époux acquittent *per carnalem commixtionem,* — par l'union charnelle [1]. Pour être conforme aux bonnes mœurs, cette action exige beaucoup plus de conditions que l'acte de manger : on exclut les bancs des parcs, alors qu'on peut y avaler un sandwich.

Thomas d'Aquin précise encore davantage sa pensée quand il se demande s'il peut y avoir des exceptions dans les préceptes du décalogue — les commandements de Dieu [2]. L'objection à laquelle il répond porte sur le commandement : « Tu ne tueras pas. » Selon lui, il y a un mot sous-entendu : « Tu ne tueras pas » *injustement.* Il ne voit pas qu'on viole ni la justice ni le précepte du décalogue en exécutant un malfaiteur ou un ennemi de la patrie. Dans ces cas et dans d'autres, dont il parlera ailleurs — je pense à la légitime défense, par exemple — la mise à mort d'un être humain, *occisio hominis,* ne constitue pas l'homicide défendu par le commandement.

Thomas d'Aquin ne s'en tient pas au strict minimum exigé par l'objection, qui porte sur l'homicide. Il saisit l'occasion de clarifier le cas d'un autre commandement : « Tu ne voleras pas. » Selon lui, il existe des circonstances où il est conforme à la raison qu'on enlève à une personne quelque chose qui lui appartient, sans se rendre coupable du vol défendu par le commandement. Plus tôt [3], il s'était demandé s'il était permis de « voler » dans le cas de nécessité. Il avait répondu que, dans le cas d'une nécessité évidente et urgente, il est permis de prendre ce qui appartient à autrui. Ce geste-là non plus n'entre pas dans le vol défendu par le commandement du décalogue.

---

[1] *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (Commentaire des Épîtres de saint Paul), tome I, 1re Épître aux Corinthiens, ch. VII, leçon I, 321.

[2] *Somme théologique,* I-II, q. 100, art. 8, sol. 3 ; q. 94, art. 5, sol. 2.

[3] *Ibid.,* II-II, q. 66, art. 7.

Après l'homicide et le vol, il passe à l'adultère : « Tu ne commettras pas d'adultère. » Dans l'abstrait, ce principe général est absolu. Mais la vie ne se déroule pas dans l'abstrait : il faut appliquer les principes généraux aux cas particuliers, *ad singulares actus.* Le problème qui se pose, dans le cas de l'adultère, comme dans celui du vol et de l'homicide, c'est de déterminer si telle relation sexuelle est, oui ou non, un cas d'adultère. Dans la plupart des cas, *ut in pluribus,* ce n'est pas difficile à trancher ; dans quelques cas, *ut in paucioribus,* ce peut l'être.

Et Thomas d'Aquin de conclure que l'application des commandements de Dieu aux actes singuliers de la vie, par exemple quand il s'agit de décider si tel ou tel acte est, oui ou non, un homicide, un vol ou un adultère, cela est changeant : *hoc est mutabile.* Tantôt le changement procède de la seule autorité de Dieu. Maître de la vie, il peut ordonner de tuer un innocent : il l'a fait dans le cas d'Abraham. Auteur du mariage, en tant qu'auteur de la nature, il a pu demander au prophète Osée de s'approcher d'une femme adultère sans que le prophète ne commette lui-même l'adultère. Enfin, pendant le temps des persécutions, des saintes femmes que l'Église célèbre se sont enlevé la vie. Saint Augustin attribue ce geste étonnant à l'inspiration de l'Esprit saint [1] ; tantôt le changement procède de l'autorité humaine : il s'agit alors des choses soumises à la juridiction des hommes ; dans ces cas, les hommes tiennent la place de Dieu.

Quel que soit le problème de morale qu'on me soumet ou avec lequel je suis aux prises, je ne dois pas me comporter en géomètre : ce serait trop facile. Ce qui est bon en principe ne l'est peut-être pas dans tel cas circonstancié. Ce qui est mauvais en principe ne l'est peut-être pas dans tel cas particulier. Autrement dit, tel cas particulier n'est peut-être pas un vol, un meurtre ou un adultère.

Sur le plan de l'action singulière, il n'y a plus de certitude : je ne suis jamais absolument certain que ce que je fais est vraiment ce qu'il convient que je fasse : *materia moralis est varia et difformis, non habens omnimodam certitudinem* [2]. La matière morale est variée, changeante, difforme ; elle ne comporte aucune forme de certitude. Je ne suis jamais certain de faire, ici et maintenant, ce qu'il convient que je fasse. C'est vrai de la personne qui s'en va chez l'avorteur comme de celle qui s'en va à la messe du dimanche.

Il importe de faire remarquer que je parle ici du point de vue de la morale *objective.* C'est le point de vue de la réalité. Une catastrophe de ce point de vue n'implique pas que le geste posé soit moralement mauvais. Un médecin peut perdre un patient sans commettre de faute morale. Quand je parlerai de la conscience fausse, d'autres exceptions viendront s'ajouter à celles que je viens de signaler.

---

[1] *Ibid.,* II-II, q. 64, art. 5, sol. 4.
[2] *In X Eth.* (Commentaire de *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), I, leçon III, 34.

L'obligation de suivre sa conscience, même fausse

La notion thomiste d'obligation

La notion thomiste d'obligation se situe aux antipodes du sens courant, qui évoque une contrainte venant de l'extérieur. Ce genre d'obligation convient aux morales du devoir. Mais la morale thomiste est une morale du bien, ce dernier étant défini, répétons-le, comme ce qui convient, ce qui attire. Et l'on distingue trois sortes de bien : le bien agréable, le bien utile et le bien honnête. Quand j'ai soif, il m'est agréable de boire. Le médicament amer que je prends pour recouvrer la santé est un bien utile. Les choses que l'on désire ni pour le plaisir ni pour l'utilité forment la catégorie des biens honnêtes [1]. Le plaisir les accompagne, mais on les rechercherait même s'ils n'en procuraient pas : on voudrait être juste et courageux même si la pratique de ces vertus n'était accompagnée d'aucun plaisir. L'obligation de cette morale — si on veut parler d'obligation — vient donc de l'intérieur.

Quand on conçoit l'obligation comme une « contrainte extérieure », on peut dire avec le père Sertillanges, O.P., que la morale thomiste est une morale sans obligation. C'est une morale qui propose à chacun non seulement le bien, mais SON bien, et lui promet le bonheur par l'achèvement de ce bien [2]. Ce peut être son bien de parent, son bien de soldat, je le rappelle.

Cette morale ne s'enseigne pas comme une morale du devoir. Elle ne s'enseigne pas, non plus, comme on a enseigné habituellement la morale. Le moraliste thomiste montre à son auditeur, comme je l'ai déjà dit, non point qu'il fait mal en agissant de telle ou telle manière, mais qu'il SE FAIT MAL. S'il veut détourner son auditeur du tabac, il doit le convaincre (il ne suffit pas de lui dire) que l'usage du tabac tourne à son détriment. S'il refuse la pratique des mères porteuses, il doit s'ingénier à prouver à la femme qui serait tentée par l'aventure que ce geste va tourner à son détriment. Toute considération extérieure, même divine, cède devant le bien de la personne à qui on s'adresse. Rappelez-vous : « Dieu n'est offensé que si nous agissons contre NOTRE bien [3]. »

On va objecter que le désintéressement existe, qu'on pose des actes sans en retirer aucun avantage. Eh bien, non. Je me suis expliqué assez longuement là-dessus dans *L'Anatomie d'une société saine* [4] ; je ne reprendrai que les conclusions auxquelles j'étais arrivé. *Désintéressé* signifie qu'on trouve son bien et son bonheur à faire des choses devant lesquelles reculerait le commun des mortels. Mère Teresa

---

1 *Somme théologique,* I, q. 5, art. 6, sol. 2.
2 *La Fin dernière ou la Béatitude,* Éditions de la Revue des Jeunes, traduction A.-D. Sertillanges, O.P., 1936, p. 264-265.
3 *Somme contre les Gentils,* III, ch. 122.
4 Martin Blais, *L'Anatomie d'une société saine,* Montréal, Fides, 1983, ch. IV, p. 119-127.

tend au bonheur en tous ses actes, comme tout le monde, mais, pour elle, le chemin du bonheur passe par Calcutta. Si elle n'était pas là, elle aurait le sentiment de ne pas faire ce qui lui convient étant donné ce qu'elle est, et, par conséquent, elle ne serait pas heureuse. Saint Paul nous fournit un autre exemple. Dans sa première lettre aux Corinthiens, il nous dévoile un état d'âme semblable à celui de mère Teresa : « Annoncer l'Évangile n'a rien qui me rende fier ; c'est une nécessite qui me presse. Malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile [1]. » Cette nécessité vient de l'intérieur et non de l'extérieur. C'est la différence entre avoir l'amour au cœur et une baïonnette dans le dos.

La conscience, règle immédiate de moralité

La conscience, c'est la raison en tant qu'elle juge de la convenance ou de la non-convenance d'un geste à poser. Le jugement qu'elle porte est la règle immédiate de la moralité de la conduite humaine. J'agis bien — subjectivement bien : objectivement, c'est à voir — si je me conforme au jugement que je porte sur l'acte à accomplir ; dans le cas contraire, j'agis mal. Pourquoi ?

C'est la seule façon d'assumer sa responsabilité. Si je ne fais pas ce que JE juge moi-même convenable de faire, je n'ai pas d'autre choix que de faire ce que quelqu'un d'autre juge convenable que je fasse : entre moi et les autres, il n'y a personne... Mais alors, si je fais ce qu'on me dit de faire, j'aliène ma responsabilité. Or on sait que le sens commun n'accepte pas les crimes perpétrés par obéissance aux ordres. À notre époque, où la collégialité est à l'honneur, ce gros JE agace. Sans raison. Si, avec mon complice, je décide un assassinat, ce n'est pas un demi-cadavre que j'aurai sur la conscience...

Un passage de Thomas d'Aquin semble donner raison à ceux qui cherchent à se justifier en disant. « Nous avons obéi aux ordres. » L'action, dit-il, est attribuée à la personne qui l'a ordonnée, même si elle ne l'a pas exécutée. En latin, on apprenait : *Cæsar pontem fecit* (César fit un pont — sans toucher à une pierre). Celui qui tue sur l'ordre du chef, dit-il en se référant à saint Augustin, est comme le glaive de ce dernier : on peut dire que ce n'est pas lui qui tue. C'est ainsi, dira Thomas d'Aquin, que le soldat frappe l'ennemi sur l'ordre du prince et que le bourreau exécute le voleur par l'autorité du juge [2]. Mais il dira ailleurs, comme nous le verrons, que ce glaive est intelligent et responsable [3] ; que le bourreau ne doit pas obéir à l'ordre d'exécuter une personne manifestement innocente, c'est alors pour lui un devoir de ne pas obéir, *non debet obedire* [4].

---

[1] Saint Paul, *I Corinthiens,* IX, 16.
[2] *Somme théologique,* II-II, q. 64, art. 3, sol. 1.
[3] *Ibid.,* II-II, 50, art. 2.
[4] *Ibid.,* II-II, 64, art. 6, sol. 3.

Pourquoi doit-on prendre SA conscience comme règle à suivre ? L'être humain est bâti pour agir ainsi. Comme je l'ai dit au chapitre 2, l'affectivité — sensibilité et volonté — est le moteur de l'action. L'action humaine émane de la volonté délibérée. Et la volonté est cette tendance au bien connu par l'intelligence [1]. Quand MA raison saisit une chose comme étant un bien, j'aime nécessairement cette chose — je n'ai pas le choix ; quand, par contre, elle saisit une chose comme étant un mal, c'est-à-dire comme ne me convenant pas, j'en suis détourné. La règle naturelle de la volonté est donc le jugement que je porte sur l'action en cause. Ma volonté ne peut pas échapper à l'influence de ce jugement.

Thomas d'Aquin jette un peu de lumière additionnelle sur cette question quand il répond à l'objection suivante : « Si l'inférieur doit départager les ordres qu'on lui donne en ordres qu'il convient d'exécuter et en ordres qu'il ne convient pas d'exécuter, ne lui est-il pas demandé de juger l'ordre de son supérieur ? » Non, répond Thomas d'Aquin. On ne demande pas à l'inférieur de juger l'ordre qu'il reçoit, mais il lui appartient de juger l'acte que cet ordre lui enjoint d'accomplir [2]. Le supérieur a intimé un ordre d'après les lumières qu'il possédait, d'après la façon dont il voyait les choses ; l'inférieur est tenu d'examiner, d'après ses lumières à lui, si l'acte qu'on lui demande d'accomplir est bon pour lui, s'il lui convient, s'il va tourner à son avantage ou à son détriment. Voici comment le père Deman, O.P., expose ce redoutable principe :

> Un être responsable qui reçoit un ordre doit « vérifier si l'ordre qu'il reçoit est digne qu'il l'exécute. Son jugement et sa décision propres viennent s'insérer entre le commandement reçu et le commandement exécuté. » Ce jugement porte sur « la convenance de l'acte dont il s'agit par rapport à l'homme qu'il est. Ou bien il est bon ou bien il est mauvais POUR LUI [c'est moi qui attire l'attention] d'agir comme on le lui commande — bon ou mauvais, entendons-le, à l'égard de la loi morale dont SA raison [encore moi] est auprès de lui le mandataire décisif. Dans le premier cas [l'acte semble convenir à la personne qu'il est], il se conforme à l'ordre reçu, mais, comme on voit, en toute liberté et au nom de la décision dont il est l'auteur. Dans le second cas, il refuse l'obéissance [3] ».

On comprend maintenant que le titre de ce chapitre : « N'obéir qu'à soi », n'est pas un cri de révolte, mais une prise de conscience de la terrible responsabilité de l'être humain.

Enfin, passons le marteau au savant père Sertillanges, O.P., afin qu'il assène un dernier coup sur ce clou de la morale thomiste — la conscience. Le premier de tous les préceptes de cette morale, « le seul au fond : obéis à ta conscience [4] ». Plus d'un

---

[1] *Ibid.,* I-II, q. 19, art. 3.
[2] *In IV Sent.* (Commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard), II, d. 44, q. 2, art. 3, obj. et sol. 4.
[3] *La Prudence,* Éditions de la Revue des Jeunes, 2e édition, traduction et notes par Th. Deman, O.P., 1949, p. 322-323.
[4] R.P. [A.-D] Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* p. 390.

lecteur va lancer : « Oui, mais une conscience éclairée. » Pourtant, Thomas d'Aquin soutient bien sereinement que « la conscience fausse oblige toujours ? [1] ».

La conscience fausse oblige

Pour démontrer que la conscience fausse oblige, il n'apportera pas de nouveaux arguments. Si on est bâti pour agir selon SA conscience, comme il a été expliqué, il s'ensuit qu'on doit lui obéir même quand elle se trompe. D'ailleurs, tout le monde est dans l'erreur sur plus d'un point de la conduite humaine : alimentation, éducation des enfants, sexualité, participation à la vie politique, religion, etc. Bien plus, ceux qui crient avec impatience : « Une conscience *éclairée* », sont dans l'erreur eux-mêmes sur bien des points.

Thomas d'Aquin exige de toutes ces victimes de l'erreur d'être sincères avec elles-mêmes. Si elles le sont, leur conscience est erronée, mais on la dit droite, parce que ces personnes sont bien intentionnées. (À remarquer que la raison n'est pas qualifiée de droite à si bon marché : une raison droite, c'est une raison qui n'erre pas. Ces deux sens de l'épithète *droite* sont un peu agaçants du point de vue du langage, avouons-le.) Dans l'erreur, mais sincères. Si quelqu'un de leur entourage trouve la situation intolérable, il peut essayer de les éclairer. Sans oublier qu'éclairer, c'est convaincre.

Thomas d'Aquin se réfère donc à ce qu'il a déjà dit concernant les rapports de la volonté avec la raison. La volonté est une tendance consécutive au bien connu par l'intelligence. Si donc l'intelligence ou la raison considère une chose comme bonne, la volonté aime et désire cette chose ; si elle lui propose une chose comme mauvaise, la volonté s'en détourne. Il n'y a rien à faire, c'est ainsi qu'on fonctionne. Or une chose bonne en elle-même — le médicament qui guérirait — peut être considérée comme mauvaise par certaines personnes ; une chose mauvaise peut être considérée comme bonne. Il s'ensuit que la volonté peut se porter vers une chose mauvaise que la raison lui présente comme étant bonne et se détourner d'une chose bonne que la raison lui présente comme étant mauvaise.

Les exemples étonnants qu'il apporte ne figurent pas dans les manuels de morale thomiste. Voici le premier. S'abstenir de la fornication, Thomas d'Aquin considère que c'est bien. Cependant, pour qu'une volonté se détourne de la fornication, la raison doit lui présenter ce mouvement comme un bien. Si donc une raison errante présente comme un mal le fait de s'abstenir de la fornication, la volonté qui s'en abstiendra sera mauvaise puisqu'elle voudra le mal ; non pas quelque chose qui est mauvais en soi, mais quelque chose qui est considéré comme mauvais par la raison. Une personne placée dans cette situation farfelue devrait forniquer raisonnablement, puisque, pour elle, c'est l'abstention qui est un mal. Zorba comprend bien le raisonnement de l'Aquinate...

[1] *Somme théologique,* I-II, q. 19, art. 5.

Le père Deman trouve le deuxième exemple « hardi ». Le voici. Croire au Christ est bon en-soi et même nécessaire au salut. Mais la volonté se porte vers cet objet selon la manière dont la raison le lui présente. Si donc la raison présente comme mauvaise la foi au Christ, la volonté s'en détournera ; elle y tendra si la raison la lui présente comme bonne. Et Thomas d'Aquin de conclure : la volonté qui ne suit pas le jugement de la raison, que ce jugement soit droit ou faux, est toujours mauvaise.

Voici le commentaire de Deman sur ce deuxième exemple :

> Qu'un homme juge mauvais de croire au Christ et qu'il y croie néanmoins, il pèche : car dans la conscience où il est, il consent au mal, si même, de sa nature, la foi au Christ est souverainement bonne et salutaire. L'exemple est hardi. Saint Thomas cependant n'a pas hésité à y recourir. Il signale admirablement, avec la thèse qu'il illustre, cette intériorité de la loi morale, qui est le bénéfice propre de la notion de conscience antécédente. En dernier ressort, l'homme relève de SON jugement — en ce sens qu'il n'est jamais justifié d'agir à l'encontre de ce que LUI-MÊME juge devoir faire ou ne pas faire [1]. (Les majuscules sont de moi.)

Sertillanges est encore plus scandaleux que son confrère :

> La foi au Christ est, en soi, le point de départ de tout l'ordre religieux chrétien, la porte du salut. [...] Or, notre auteur [Thomas d'Aquin] n'hésite pas à dire que cet acte indispensable, peut, subjectivement, devenir immoral. C'est affaire de conscience. Qui croit au Christ sans que sa conscience lui dise : la vérité est là, celui-là agit mal, et bien loin d'être un fils du Christ, il lui est adversaire. Bien mieux, poursuit Sertillanges, qui croit devoir attaquer le Christ, l'hérésie ou l'incroyance tenant sa conscience captive, celui-là, tant que cette conscience dure, ne peut pas ne point attaquer le Christ ; s'il ne l'attaque pas, il pèche [2].

Si un couple croit sincèrement — ce n'est pas impossible — que ce serait bon pour lui de se donner une progéniture par le truchement de la fécondation in vitro, il va de soi qu'il peut le faire : ce n'est pas pire que de forniquer ou de combattre le Christ. Ceux qui n'acceptent pas cette technique ont le difficile devoir de *convaincre* ceux qui l'admettent.

Aux exceptions et à l'incertitude dont j'ai parlé plus tôt viennent donc s'ajouter les exceptions et l'incertitude qui découlent de la manière dont chaque personne voit les choses. Les premières exceptions portaient sur des actes objectivement bons ; les secondes portaient sur des actes objectivement mauvais, mais qu'une personne peut considérer comme bons et accomplir sans commettre de faute morale.

On objecte que « des êtres humains ont commis les pires atrocités en parfait accord avec leur conscience, de sorte que si la conscience s'avérait une justification

---

[1] *La Prudence,* p. 500.
[2] R.P. [A.-D] Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* p. 391.

valable, nous serions obligés d'approuver ces atrocités. » Dépeçons cette objection. Concédons que « les pires atrocités » ont été commises, même si nous ignorons ce que l'avenir réserve au genre humain.

Que ces atrocités aient été commises « en parfait accord avec [la] conscience » de leurs auteurs, c'est une affirmation gratuite. Il n'existe aucun moyen de vérifier cette affirmation, sauf la parole des bourreaux. Mais, s'ils ont commis les pires atrocités, pourquoi reculeraient-ils devant un mensonge pour sauver leur peau ? Il n'y a aucun moyen objectif de savoir si une personne dit vrai quand elle affirme avoir agi selon sa conscience. Agir conformément à sa haine, ce n'est pas agir selon sa conscience. La conscience est un jugement de la raison. Avant de voir Bethsabée dans son bain, David aurait condamné l'acte qu'il était sur le point d'accomplir. Un certain temps après l'avoir commis, il l'a regretté. Quand il l'a commis, il était emporté par sa passion et non point guidé par sa conscience, jugement de la raison. Ne confondons pas la conscience avec les émotions qui prévalent quand on pose un geste.

Le syllogisme conditionnel qui termine l'objection est un sophisme. Si la conscience est une justification valable, il n'y a pas de faute morale, mais il ne s'ensuit pas qu'il faille approuver les atrocités. Le médecin qui tue en voulant sincèrement guérir ne commet pas de faute morale : son acte est subjectivement bon, mais il serait illogique de conclure qu'on approuve le traitement. On peut condamner les atrocités, mais dégager de toute faute morale la personne qui en commettrait « en parfait accord avec sa conscience », si c'était possible.

L'obligation d'éclairer sa conscience

L'obligation d'éclairer sa conscience doit se conformer à la notion thomiste d'obligation, exposée ci-dessus : elle doit venir de l'intérieur, elle doit se présenter comme un bien pour moi. Il ne suffit pas qu'un quidam me dise que je suis dans l'erreur pour que je doive me mettre à l'étude. Il faut qu'il introduise un doute dans mon esprit. C'est moi qui décide que ma conscience a besoin d'être éclairée. Un véritable cercle vicieux en plein cœur de la morale : ma conscience m'ordonne de l'éclairer. Un voisin ou un ami peut me conseiller d'éclairer ma conscience, chercher à me convaincre de le faire, mais c'est à moi de décider, ici comme toujours.

Éclairer sa conscience, ce n'est pas la mettre de côté et lui substituer celle d'un supérieur quelconque, qui enjoindrait de faire ceci et d'éviter cela. Fais ceci, évite cela, ce n'est pas de la lumière : ce sont des ordres. La seule manière de procéder pour un éclaireur, c'est de chercher à convaincre en produisant de la lumière, en produisant l'évidence, si possible. Parfois, c'est facile ; parfois, non. Il est facile d'éclairer la conscience de celui qui part avec mon manteau, mais il ne serait pas facile de convaincre les riches que leur superflu, comme dit Thomas d'Aquin,

devrait servir à subvenir aux besoins des pauvres, et ce en vertu non pas de la charité, mais du droit naturel [1].

« Oui, mais quand on est catholique et que ce sont les évêques, voire le pape qui parlent ? » Cette situation était connue au Moyen Âge, et Thomas d'Aquin s'est prononcé : la conscience d'un chacun l'oblige plus que les préceptes des prélats. Les prélats ne sont pas dispensés du devoir de convaincre. En clair, cela veut dire qu'en cas de conflit entre une conscience droite et une directive même papale, la conscience droite doit avoir la priorité. (La droiture de la conscience n'exclut pas l'erreur, je l'ai dit et le répète.) Pour Thomas d'Aquin, la voix de Dieu, c'est la voix de la conscience et non une voix venant de l'extérieur [2].

« Oui, mais l'infaillibilité ? » Les générations du petit *Catéchisme* se souviennent, au moins vaguement, des questions 140 et 141 sur l'infaillibilité de l'Église :

> Qu'entendez-vous par l'infaillibilité de l'Église ? Par l'infaillibilité de l'Église, j'entends le privilège que Jésus-Christ a donné à son Église de ne pas se tromper quand elle enseigne une vérité de foi ou de morale.
>
> Quand l'enseignement de l'Église est-il infaillible ? L'enseignement de l'Église est infaillible quand le Pape avec les Évêques, ou le Pape seul, s'adressant à tous les fidèles, définit et proclame une doctrine de foi et de morale.

Le pape, seul ou avec les évêques, peut donc se prononcer, en vertu de son infaillibilité, sur une question de morale. J'ignore s'il l'a déjà fait, mais, s'il le faisait, il ne transformerait pas en géométrie le secteur de la morale qu'il toucherait : la morale conserverait sa nature. Or il est de la nature de la morale de régler l'action concrète à partir de principes valables dans la plupart des cas, comme nous l'avons dit plus haut avec Thomas d'Aquin. Les principes éloignés sont sûrs, mais, nous l'avons vu, ils ne règlent pas l'action singulière.

Un principe de morale infaillible pourrait comporter des exceptions et de l'incertitude. Il appartiendrait à la conscience de chacun d'en décider. À supposer que soit infaillible le commandement : « Tu ne voleras pas », le problème ne serait pas tranché de savoir si, dans tel cas bien précis, il ne serait pas conforme à la raison de prendre ce qui appartient à autrui. D'une part, il peut arriver que le principe comporte des exceptions ; d'autre part, l'infaillibilité ne trancherait pas la question de savoir si telle action singulière est une médisance, un vol, voire un adultère. L'infaillibilité n'éliminerait pas l'incertitude qui caractérise l'action que j'accomplis.

---

[1] *Somme théologique,* II-II, q. 66, art. 7.

[2] *Quæstiones disputatæ* (Questions disputées), tome I, *De Veritate,* (De la vérité), q. 17, art. 5.

C'est bien ainsi que Franz Bockle, par exemple, semble voir les choses : « ... la tradition scolastique a toujours tenu pour évident que les règles concrètes de comportement dérivées des principes généraux ne jouissaient pas de la même validité universelle que ces principes eux-mêmes. » « Les normes [morales] sont valides en général [...]. » Et Bockle d'ajouter : « Leur confirmation ou leur proclamation par l'autorité enseignante ne leur confère aucun caractère absolu, c.-à-d. qu'elles n'acquièrent pas de ce chef un caractère de normes inconditionnelles valables pour toutes les situations pensables [1]. »

Abélard (mort en 1142) a été condamné pour avoir enseigné, entre autres erreurs, que « le Saint-Esprit n'est pas la substance du Père et du Fils », mais il n'a pas été importuné pour avoir formulé ce redoutable principe de morale : « Dès lors que nous n'agissons pas contre notre conscience, nous ne devons pas craindre d'être coupables aux yeux de Dieu [2]. » La plupart des catholiques le condamneraient pour son principe de morale et non pour son opinion sur le Saint-Esprit. S'il ne faut pas craindre d'être coupable aux yeux de Dieu, à plus forte raison, aux yeux du vicaire, du curé, de l'évêque, voire du pape. Être responsable, ce n'est décidément pas une sinécure, j'en conviens.

Il va de soi, cependant, que si une personne est volontairement dans l'erreur, c'est-à-dire si elle ne veut pas savoir afin de ne pas être troublée dans sa conduite — recherches scientifiques, expériences de laboratoire, etc. — ou si, par négligence, elle ignore ce qu'elle devrait savoir, cette personne-là n'est pas exempte de faute morale. La conscience fausse n'excuse pas, dans ce cas, même si elle oblige toujours [3]. On barbote alors dans ce qu'on appelle parfois l'ignorance vincible ou crasse.

Le spectre de l'anarchie

Certains vont dire (plus d'un l'a déjà fait) qu'une telle morale de la primauté de la conscience, même erronée, conduit tout droit à l'anarchie. D'accord, peut-être, si la morale était, comme le prétend Paul Valéry, l'art de faire ce qui déplaît et de ne pas faire ce qui plaît, mais la morale thomiste n'est pas cet art loufoque ; elle est l'art de satisfaire, conformément au bon sens, ses besoins naturels : besoin de nourriture, besoin de repos, besoin d'amitié, besoin de se donner une descendance, besoin de savoir, besoin de religion.

Or la nature incline suffisamment chacun de nous vers les fins de l'être humain pour que l'immense majorité puisse prendre, dans chaque situation, la décision qui convient. Ce n'est pas le bon sens populaire qui déclenche les guerres, enseigne la torture et commet les crimes dont nous risquons de mourir tous ensemble. On

---

1 Franz Bockle, Revue théologique de Louvain, 19e année 1988, fasc. 1, p. 15.
2 Abélard, *Éthique*, dans *Œuvres choisies d'Abélard*, p. 166.
3 Somme théologique, 1-II, q. 19, art. 6.

s'étonne parfois que les jeunes, non encore corrompus par les aînés, semblent « revenir » aux valeurs traditionnelles. En fait, ils ne reviennent pas aux valeurs traditionnelles : ils sont encore attachés aux valeurs naturelles de justice, de fidélité, de partage.

Cicéron (mort en - 43) déplorait, bien avant Rousseau, la mauvaise influence sur les jeunes de la société (familiale ou civile) :

> Nous apportons en naissant les germes des vertus, et, s'ils avaient la possibilité de se développer, la nature elle-même nous conduirait au bonheur ; mais, en fait, sitôt que nous venons au jour et sommes admis dans nos familles, nous nous trouvons dans un milieu entièrement faussé et où la perversion des jugements est complète, si bien que nous avons, on peut le dire, sucé l'erreur avec le lait de nos nourrices. Quand nous sommes remis à nos parents et, sans transition, confiés à des maîtres, c'est alors que nous nous imprégnons d'erreurs si diverses que la vérité fait place à la chimère et la nature même aux préjugés accrédité [1].

Dans son *Dictionnaire philosophique,* le méchant Voltaire nous livre le résultat de ses observations sur ce sujet : « La morale est la même chez tous les hommes qui font usage de leur raison [2]. » En faisant de la raison, « chose du monde la mieux partagée », la règle de la moralité, Thomas d'Aquin ne sème donc pas à tout vent des germes d'anarchie. L'empereur Marc Aurèle fait une remarque semblable à celle de Voltaire : « En moins de dix jours, tu paraîtras un dieu à ceux qui maintenant te regardent comme un fauve ou un singe, pourvu que tu reviennes aux principes et au culte de la raison [3]. »

Immergées dans une nature aux inclinations fortes, la raison et la conscience ne livrent pas l'être humain à l'arbitraire, au caprice, à la fantaisie, mais nous n'avons pas été éduqués à assumer notre responsabilité d'être humain. La conscience, c'était pour les protestants, comme la Bible ; ils manipulaient cette dynamite, mais à leurs risques et périls.

En 1790, M[gr] Hubert est évêque de Québec, et il est question de faire venir au Canada des prêtres catholiques anglais. (Ils ne sont même pas protestants : ils ne sont qu'anglais.) Cette perspective le rend nerveux. Pasteur zélé, il craint d'ouvrir ainsi la porte de sa bergerie à des loups à demi apprivoisés. Ces prêtres anglais ont, paraît-il, la détestable habitude de raisonner librement sur tous les problèmes de politique. Ils exerceront donc une mauvaise influence sur un peuple auquel on a toujours prêché une obéissance exacte aux ordres du Souverain et de ses représentants, et une soumission entière à tout système de lois, « sans examen ni discussion [4] ».

---

1 Cicéron, *Tusculanes*, Paris, Les Belles Lettres, tome Il, 1960, p. 3.
2 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammazion, GF 28, 1964, p. 299.
3 Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Livre IV, XVI.
4 *Mandements des Évêques de Québec,* Québec, 1888, tome II, p. 429-430.

On n'a pas pris le temps de réfléchir avec nous sur les « principes de la raison », comme le souhaite Marc Aurèle. C'est plus expéditif de dire. « Ne fais pas ça, c'est mal », que de montrer à un jeune qu'en agissant de telle manière il se fait mal, il se détruit. Expéditif un jour, expéditif toujours. Au lieu de préparer les jeunes à conquérir graduellement leur autonomie, on s'ingénie à les diriger de l'extérieur au moyen de lois innombrables et de gadgets de toutes sortes. On n'imagine pas qu'un problème puisse se régler sans une loi assortie d'une amende : sans menaces, on crache, on fume, on souille ; on confie sa tête à Tylenol, son intestin à Ex-lax, son sommeil à Dormirol, etc. On dit des vieux qu'ils reviennent à l'enfance, mais, en fait, la plupart n'en sont jamais sortis.

***

En quantité, ce que j'ai dit de la morale de Thomas d'Aquin est fort peu de chose ; en importance, c'est différent, je l'espère. Mon but était de mettre l'accent sur deux principes de cette morale, qui me semblent essentiels, et qu'on a négligés, même en milieu officiellement thomiste : la morale thomiste est une morale du bien et non du devoir ; son principe fondamental est le suivant : obéis à ta conscience (jugement de la raison et non émotion).

C'est un point de départ, mais, comme dit Aristote, « en toutes choses, c'est le point de départ qui est le principal [1] ». La moindre déviation au décollage nous éloigne d'autant plus du but qu'est plus longue la distance à parcourir. Les spécialistes des voyages interplanétaires en savent quelque chose. Ailleurs, le Stagirite dira que le commencement est plus que la moitié du tout » [2]. Thomas d'Aquin commentera ainsi : « Dans un principe bien compris et bien scruté, beaucoup de choses deviennent évidentes. » Revenons sur ces deux principes fondamentaux de la morale thomiste.

La morale thomiste est une morale du bien, défini comme « ce qui convient » à l'être humain dans n'importe quel secteur de son activité. Ce qui convient, on ne le sait pas sans les efforts conjugués de toutes les sciences qui scrutent l'être humain. La personne qui enseigne cette morale doit montrer non pas qu'on fait mal en agissant de telle ou telle manière, mais qu'on se fait mal, qu'on agit à son détriment. Si on parle d'obligation, il importe de préciser qu'il s'agit d'une obligation qui vient de l'intérieur, une nécessité produite par l'attrait du bien. Comme dit le père Albert Plé, O.P., cité plus haut, c'est une morale organisée autour du désir du bien et, par conséquent, du bonheur, obtenu par le développement intégral de la personne humaine, et non une morale organisée en fonction du décalogue, de la loi ou de quoi que ce soit d'autre qui s'imposerait de l'extérieur.

---

[1] Aristote, *Les Réfutations sophistiques*, traduction J. Tricot, 183 b 20-25, dans *Organon*, Paris, Vrin, 1950, tome VI, p. 137.

[2] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, troisième édition, Paris, Vrin, 1972, I, ch. 7, 1098 b 5-10, p. 62.

Second principe : Obéis à ta conscience. Comme dit le père Sertillanges, O.P., c'est « le premier de tous et le seul au fond ». Pourquoi ? Parce que c'est la seule façon pour un être humain d'assumer sa responsabilité. C'est pourquoi Thomas d'Aquin ne craindra pas de déclarer bien sereinement que la conscience d'un chacun l'oblige plus que les préceptes des prélats, car, pour lui, la voix de Dieu, c'est la voix de la conscience, voix de la nature, et non une voix venant de l'extérieur.

Chapitre 5

Le pouvoir vient de Dieu ; le sexe aussi

Retour à la table des matières

Thomas d'Aquin, on le sait, n'est pas né dans une étable ; son père n'était pas un charpentier, mais un chevalier de l'empereur Frédéric II. À la suite d'un complot dans lequel ils avaient trempé, trois membres de sa famille sont exécutés par l'impitoyable empereur. Il connaît donc un peu les mœurs des puissants, et on doit s'attendre qu'il ne considère pas comme sacré tout ce qui émane de leur auguste personne. Les idées qu'il émet sur le pouvoir, sur l'obéissance et sur l'art de gouverner sont un combustible de choix pour les discussions les plus enflammées. Mais, avant de porter une main sacrilège sur ce pouvoir « qui vient de Dieu », situons-le dans la société civile, dont il est un rouage essentiel.

Un pouvoir fait chair

La nature sociale de l'être humain

Retour à la table des matières

Dire de l'homme qu'il est un animal social, c'est d'abord évoquer un fait : « Les hommes vivent toujours en groupe : il n'y a pas d'être humain totalement et par nature solitaire [1]. » On objectera peut-être qu'il y a des marginaux. L'objection est faible : les marginaux vivent en marge de la société ; ils n'en sont pas coupés ; ils ont rallongé leur laisse, mais ils sont toujours en laisse. Pour se couper totalement

[1] F.J.J. Buytendijk, *L'Homme et l'Animal* p. 107.

de la société, un homme devrait la quitter tout nu, marcher en dehors des routes et oublier tout ce qu'il a appris depuis son enfance. Vraiment coupé de la société, un homme, dira Thomas d'Aquin, est comme un pied ou une main séparés du corps : il sèche et meurt [1].

Mais pourquoi les humains ont-ils toujours vécu en groupe ou en société ? Avant de répondre, Thomas d'Aquin va distinguer deux sociétés : la société familiale ou, plus simplement, la famille, et la société civile. S'il s'agissait seulement de vivre, la famille suffirait. Elle est en mesure de procurer à l'être humain les choses indispensables à la vie, les choses sans lesquelles la vie n'est pas seulement misérable, mais impossible [2]. La famille protège le nouveau-né contre les intempéries, les insectes et les rats ; elle lui apprend à manger sans s'étouffer, à se laver sans se noyer, à sauter sans se casser les jambes, etc.

À la rigueur, la société familiale suffirait, mais les humains n'entendent pas vivre rigoureusement... Ils veulent vivre agréablement, voire douillettement. Or, pour vivre ainsi, c'est-à-dire pour satisfaire au mieux leurs désirs les plus chers — et quelques fantaisies — pour combler leurs aspirations les plus profondes, ils ont besoin d'une société mieux *organisée* — munie de plus d'organes — que la société familiale. Thomas d'Aquin apporte deux raisons au fait de la vie en société : chacun de nous a besoin de l'autre ou des autres pour l'échange de services et il en a besoin pour l'amitié.

L'autre pour l'échange de services

Pour vivre, l'être humain a besoin d'une multitude de choses qu'il est dans l'impossibilité de s'offrir lui-même [3]. Il a besoin de nourriture, de gîte, de vêtements, d'outils de toutes sortes, de conseils, d'enseignement, etc. Les humains ont vite compris que les produits et les services sont plus abondants et de meilleure qualité quand chacun se spécialise dans un métier conforme, autant que possible, à ses goûts et à ses aptitudes. On pense que le médecin est meilleur médecin quand il n'est pas en même temps électricien, cordonnier et notaire.

Chaque citoyen offre, d'ordinaire, un seul service à la collectivité et il bénéficie de mille. Rendement prodigieux. On l'oublie, comme on oublie les douzaines de muscles à l'œuvre dans la région de l'œil seulement. Jean Rostand le rappelle avec ironie à nos cervelles de lièvre — « L'Homme n'est pas tenté d'oublier qu'il est un animal intelligent, tandis qu'il peut lui arriver d'oublier qu'il est un animal sociable... » (Je préférerais *social* à *sociable*.) Il oublie tout ce qu'il doit à la société,

---

[1] *In Pol.* (Commentaire de la *Politique* d'Aristote), I, leçon I, 39.
[2] *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), I, leçon I, 4.
[3] *Ibid.*

« qui, multipliant l'Homme par lui-même, lui [a] donné le moyen d'atteindre à de si prodigieux résultats dans le domaine du savoir comme dans celui du pouvoir [1] ».

« J'ai souvent dit, écrit Alain, [...] qu'une société seulement passable était la plus utile de toutes les inventions humaines [2]. » Mais nous exigeons de l'excellent ; les médiocres surtout en exigent. Eh bien, la meilleure société est celle où chaque service est de la meilleure qualité. Dans une telle société, on échange de l'excellent pour de l'excellent. On offre un excellent service, et l'on bénéficie d'un nombre incalculable d'excellents services. Un pour tous, tous pour un. Cette devise convient beaucoup mieux aux citoyens qu'aux Mousquetaires.

Mais, si j'offre un service médiocre, je ne devrais pas me plaindre de la médiocrité des services qui me sont offerts en retour. Si je me traîne les pieds à l'ouvrage, je ne devrais pas m'attendre à ce que les autres courent au-devant de mes désirs. On acquiert le droit à de bons services quand on en offre soi-même un bon ; on acquiert le droit à d'excellents services quand on en offre soi-même un excellent.

L'autre pour l'amitié

On vient de voir que l'être humain vit en société parce qu'il est *social* ; on verra maintenant qu'il vit en société parce qu'il est *sociable.* Être sociable, c'est rechercher la compagnie de ses semblables pour des raisons qui ne sont ni vestimentaires, ni techniques, ni médicales. C'est rechercher la compagnie de ses semblables parce qu'on aime son semblable et qu'on ressent pour lui une bienveillance naturelle. Les hommes désirent vivre ensemble et ne pas rester solitaires, écrit Thomas d'Aquin, même quand ils ne sont pas pressés par la nécessité [3], car il leur est naturel de s'aimer les uns les autres [4].

On nous a tellement répété, depuis Plaute, poète comique latin mort vers 184 avant J.-C., que l'homme est un loup pour l'homme — Plaute disait : *Homo homini lupus* — qu'on exige des explications de qui vient nous parler de la bienveillance naturelle de l'homme pour son semblable. S'il arrive à l'homme d'être un loup pour l'homme quand la concurrence l'écrase ou que la pénurie le menace, il n'en est pas moins naturellement l'ami, encore plus que le chien, quand la situation redevient normale.

Et Thomas d'Aquin de relayer Aristote : un être humain sensé ne voudrait pas d'une vie comblée de tous les biens extérieurs, mais dépourvue d'amis [5] : pauvre,

---

1 Jean Rostand, *L'Homme*, p. 119.
2 Alain, *Propos*, p. 45.
3 *In Pol.* (Commentaire de la *Politique d'Aristote*), III, leçon V, 387.
4 *Somme contre Les Gentils*, III, ch. 117.
5 *In X Eth.* (Commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote), VIII, leçon I, 1539.

entouré de bons amis — si c'est possible — plutôt que riche et solitaire, car le premier de tous les biens extérieurs, c'est un ami [1].

Le pouvoir, rouage nécessaire de la société

Il est d'usage de distinguer autorité et pouvoir. L'autorité peut ne pas avoir de pouvoir ; par contre, le pouvoir réel dans un pays peut fort bien ne pas détenir l'autorité. Le pouvoir réel peut être entre les mains de la finance, de la maffia, des Églises, des syndicats, etc. L'autorité, c'est la légitimité en matière de gouvernement ; c'est le droit d'occuper le poste de chef Le pouvoir est une capacité d'exécution. L'autorité est d'abord conférée à une personne qui semble compétente pour la détenir, et le poste ou la fonction devrait fournir les moyens de commander efficacement. Je les suppose réunis dans la même personne : quand donc je parlerai du pouvoir, il sera légitime.

Beaucoup d'auteurs laissent l'impression qu'on ne peut fonder la nécessité du pouvoir sans faire appel à quelque vice de l'être humain. Dans *Les Lois*, par exemple, Platon écrit : « La mortelle nature poussera constamment l'homme à la convoitise du plus avoir et à l'activité égoïste [2]. » Pour qu'une telle bande d'égoïstes oublient un peu leur intérêt personnel et collaborent à une œuvre commune, un chef doit les y contraindre.

Kant — c'est le seul autre que je vais citer — reconnaît à l'être humain un « caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens [3] ». La conclusion est la même : pour que ces fauves tirent tous ensemble dans le sens du bien commun, un chef doit leur enfiler une camisole de lois et faire claquer le fouet, de temps en temps, sur le dos des plus récalcitrants.

Eh bien, non. Il n'est pas nécessaire de faire appel à nos vices pour fonder la nécessité du pouvoir. Il y a, dans la société civile, une pluralité d'organismes qui en exige l'instauration. Cette pluralité suffit ; point n'est besoin qu'elle soit corrompue. À partir de son expérience de la vie humaine, Thomas d'Aquin dégage le principe suivant, que nous pouvons dégager tout aussi bien : « De soi, plusieurs personnes ou plusieurs groupes poursuivent plusieurs fins : *Multi per se intendunt ad multa* [4]. » Si donc on veut qu'ils travaillent à une seule fin, le bien commun, il faudra coordonner leurs efforts.

On trouve le même argument dans le traité *Du gouvernement royal* : « Comme les hommes existent nombreux et que chacun pourvoit à ce qui lui convient, chacun irait de son côté, s'il n'y avait quelqu'un pour s'occuper du bien de la multitude [5]. » « Chacun irait de son côté » ne rend pas très heureusement la formule de Thomas

---

1. *Somme théologique*, II-II, q. 74, art. 2.
2. Platon, *Les Lois*, IX, 875 b.
3. Kant, La *Philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, Médiations, 33, 1965, p. 31.
4. *Somme théologique*, I, q. 96, art. 4.
5. *Du gouvernement royal*, p. 6 ; texte latin : *Opuscula philosophica*, Marietti, 1954, 744.

d'Aquin : *multitudo in diversa dispergeretur.* Thomas d'Aquin ne dit pas « chacun » ; il dit *multitudo*, la multitude, la foule, le peuple. En traduisant *multitudo* par « chacun », l'idée contenue dans le verbe *dispergere* n'a pas pu être retenue : une foule peut se répandre, se disperser, éclater, mais pas un individu. La société, comme il a été dit, est un lieu où l'on échange des services : poste, médecine, enseignement, transport, etc. Ces innombrables services, qui constituent le bien commun, ne s'harmonisent pas spontanément, même si vous supposez la plus réelle bonne volonté du monde chez les responsables de chaque service. Chacun veut améliorer ses conditions de travail et la qualité du service qu'il rend, mais il est rare qu'il veuille atteindre cet objectif à force d'imagination, d'intelligence ou de dévouement : d'ordinaire, il réclame des millions.

Comme les millions sont comptés, les désirs même légitimes d'améliorer les services et les conditions de travail sont souvent frustrés. Tout le monde comprend que le ministre des Finances ne peut combler les désirs exprimés dans tous les projets de conventions collectives ; tout le monde comprend qu'il faut couper, mais tout le monde veut que l'on coupe ailleurs... La santé n'a pas de prix ; l'éducation, presque pas ; l'art est négligé ; notre réseau routier est pitoyable ; l'eau et l'air sont pollués, etc. Le pouvoir doit trancher dans ces bonnes volontés.

L'origine du pouvoir

S'interroger sur l'origine du pouvoir, c'est se demander ce qui autorise un être humain ou des êtres humains à commander à d'autres êtres humains, à leur imposer des lois, à prélever des impôts, à les mener en guerre, etc. À cette question, certains ont répondu avec saint Paul : « Tout pouvoir vient de Dieu [1] » ; d'autres ont répondu : « Tout pouvoir vient du peuple. » De prime abord, on imagine que saint Thomas d'Aquin penche du côté de saint Paul.

« Tout pouvoir vient de Dieu »

Avant de voir comment réagit Thomas d'Aquin devant cette parole de saint Paul, examinons les conclusions que les détenteurs du pouvoir ont tirées de cette célèbre prémisse. Quand toute autorité vient de Dieu, le chef remplace Dieu. De là à appliquer aux rois le verset du psaume LXXXII, destiné aux juges : « Vous êtes des dieux », il n'y avait qu'un pas ; on l'a franchi allégrement. Le grand Bossuet, sous la force de la tradition, verse dans cette sorte d'idolâtrie, même s'il atténue son affirmation en ajoutant : « Des dieux de chair et de sang, de boue et de poussière [2]. » Ce sont les pires...

Les tenants d'un pouvoir qui vient de Dieu lèvent le nez sur la démocratie. Mgr Louis-Adolphe Paquet voit dans cette forme de gouvernement « une manifestation

---

[1] Saint Paul, *Romains*, XIII, 1.
[2] *Maximes et réflexions de Bossuet sur la politique*, Paris, Éditions du Fuseau, 1964, p. 55.

de l'orgueil humain, car le peuple veut être sacré roi et gouverner à la place de Dieu [1] ». À son avis, « toutes les révolutions qui ont ensanglanté le monde, et dont les secousses ébranlèrent l'édifice social jusque dans ses dernières assises, sont nées de l'esprit d'orgueil ou de l'esprit de convoitise que l'autorité gêne et qui s'insurge contre ce rempart [2] ». Je pense aux Noirs de l'Afrique du Sud et à quelques autres peuples orgueilleux, qui n'ont pas su apprécier les bienfaits du pouvoir...

Les détenteurs d'un pouvoir qui vient de Dieu n'ont pas de comptes à rendre au peuple. Jacques 1er — roi d'Écosse : 1567-1625 ; d'Angleterre : 1603-1625 — en est une incroyable illustration. Ce Nabuchodonosor de la Renaissance soutient que « le roi héréditaire est responsable devant Dieu et non point devant le peuple ou les lois. Résister au monarque légitime, quand bien même il suivrait des voies criminelles, ce serait désobéir aux saintes Écritures. » C'est à juste titre, selon lui, que les rois sont appelés dieux, car leurs pouvoirs sont une réplique de la toute-puissance divine. Tout comme Dieu, il leur est loisible de faire et défaire leurs sujets, de donner vie et mort, de manier leurs sujets comme des pièces d'échecs. Cette divinité en plusieurs personnes connaissait des problèmes d'unité ontologique quand l'une de ses personnes se présentait en armes aux frontières [3].

La volonté d'un chef qui est dieu ou qui remplace Dieu, c'était la volonté de Dieu. Il ne fallait donc pas discuter les ordres, mais y obéir aveuglément. Dans *Les Médecins de la mort,* Philippe Aziz rapporte les excuses des bourreaux nazis. Elles sont toutes les mêmes : ils ont obéi ; un ordre ne se discute pas — il s'exécute ; la responsabilité incombe aux supérieurs ; les gens en autorité représentent Dieu [4]. Le père Benoît Valuy, S.J., fait dire à saint Ignace de Loyola, son fondateur : « L'obéissance parfaite est aveugle, et c'est dans son aveuglement que consiste sa perfection et sa sagesse. » « ... si le supérieur peut se tromper en commandant, l'inférieur ne peut se tromper en obéissant [5]. »

C'est dans son commentaire des *Sentences* que Thomas d'Aquin retourne en question — selon le procédé pédagogique médiéval bien connu — la parole de Saint-Paul : « Est-ce que tout pouvoir vient de Dieu [6] ? » Il commence par poser un principe, puis il introduit, selon son habitude, quelques distinctions commandées par la « vérité des choses [7] ».

« Puisque Dieu est la source de tous les biens, mais qu'il n'est pas la source du mal, si, dans les pouvoirs, il se trouve quelque chose de bon et quelque chose de

[1] *Histoire du Québec*, Montréal, Éditions France-Amérique, 1984, p. 428.
[2] Mgr Louis-Adolphe Paquet, *Études et appréciations : nouveaux thèmes sociaux*, p. 3.
[3] C. Northcote Parkinson, *L'Évolution de la pensée politique*, Paris, Gallimard, tome I, Idées, 63,1964, p. 175-179.
[4] Philippe Aziz, Les *Médecins de la mort,* Genève, Famot, 1975, tome I, p. 213 et 247 ; tome 3, p. 186.
[5] Benoît Valuy, S.J., *Les Vertus religieuses,* p. 124.
[6] *In IV Sent.* (Commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard), II, d. 44, q. 1, art. 2.
[7] *In de Cœlo et Mundo* (Commentaire du traité *Du ciel* d'Aristote), I, leçon XXII, 228.

mauvais, tel pouvoir sera dit venir de Dieu quant à ce qu'il y a de bon en lui, mais non quant à ce qu'il y a de mauvais. » Ce principe restreint tellement la portée de la parole de saint Paul qu'elle lui enlève toute sa force magique. On est contraint, une fois de plus, d'assumer sa responsabilité ; de faire le partage entre ce qui est bon et ce qui est mauvais afin de faire la part de Dieu et celle du Malin. Mais voyons les distinctions qu'apporte Thomas d'Aquin.

Dans un pouvoir, il y a trois choses à distinguer. La première, c'est le « principe » du pouvoir. Par principe, Thomas d'Aquin entend deux choses : la qualité de la personne qui accède au pouvoir et la manière de prendre le pouvoir. Se demander si un pouvoir quelconque vient de Dieu quant à son principe, c'est se demander d'abord si la personne portée au pouvoir possède les qualités requises ; c'est se demander ensuite si elle a accédé au pouvoir de façon légitime. Une personne qualifiée peut accéder au pouvoir de façon illégitime. Dans ce cas-là, le pouvoir est vicié dans son principe, et on ne peut pas dire qu'il vient de Dieu de ce point de vue-là : le vice ne vient pas de Dieu... Une personne non qualifiée peut accéder au pouvoir de façon légitime. Le pouvoir est alors vicié sous un autre aspect de son principe ; il est mauvais de ce point de vue-là, et l'on ne doit pas dire que c'est Dieu qui a élevé l'incompétence qui cherche à diriger.

La deuxième chose que Thomas d'Aquin distingue dans le pouvoir, c'est l'usage ou l'exercice. On peut faire un mauvais usage de tout, sauf de la vertu. La personne qui détient le pouvoir peut en faire un mauvais usage. L'histoire en donne des exemples à profusion. Le mauvais exercice du pouvoir ne peut pas être attribué à Dieu. Cependant, il n'est pas exclu qu'une personne qui accède au pouvoir de façon illégitime l'exerce bien. De même, une personne non qualifiée peut le bien exercer si elle est entourée de sages conseillers et de ministres compétents.

Enfin, il y a la « forme » du pouvoir. Le pouvoir est une réalité comme la sphère ou la girafe. Telle forme donne naissance à une sphère, telle autre forme donne naissance à une girafe ou à un être humain. Parler de la « forme » du pouvoir, c'est envisager le pouvoir en lui-même, le pouvoir comme tel, c'est-à-dire en faisant abstraction de son principe et de l'usage qui en est fait. Thomas d'Aquin va dire qu'en soi le pouvoir est bon puisqu'il est un rouage nécessaire de la société, elle-même nécessaire aux humains pour leur épanouissement. De ce point de vue, le pouvoir vient de Dieu, comme en vient tout ce qui est naturel, Car, pour Thomas d'Aquin, Dieu est l'auteur de la nature, *institutor naturæ* [1]. De ce point de vue-là, l'autorité est bonne comme est bon le sexe, et l'on peut affirmer de la même manière et avec le même sérieux : « Toute autorité vient de Dieu, et tout sexe vient de Dieu. » En d'autres termes, l'autorité vient de Dieu parce qu'elle est bonne en elle-même ; le sexe vient de Dieu parce qu'il est bon en lui-même.

[1] *Somme contre les Gentils*, II, ch. 55.

C'est à l'usage surtout que s'attache le mal. Je dis « surtout » parce que je parle du pouvoir et du sexe en même temps, et il n'y a pas parité de tout point de vue. Dans le cas du pouvoir, le mal peut s'infiltrer partout, sauf dans le pouvoir comme tel. Dans le cas du sexe, le mal est surtout dans l'usage. Comment s'attacherait-il au principe ? Du point de vue de l'acquisition, non : c'est un instrument fourni par la nature et non point arraché à quelque victime. Il pourrait atteindre le « principe » du point de vue de la qualité s'il était hérissé d'épines, comme une tige de rosier. De ces deux points de vue, le sexe est mieux protégé contre le mal que le pouvoir. Du point de vue de l'usage, ils sont aussi vulnérables l'un que l'autre. En tant que tels, ils viennent tous les deux de Dieu.

Or l'origine divine du sexe ne garantit en rien l'usage qu'un être libre va en faire. Avec un sexe d'origine divine, on peut faire des choses humaines, très humaines... Que dis-je ? bestiales. Il est illégitime de prolonger sur l'usage la noblesse de l'origine. L'origine est une chose ; l'usage en est une autre. On se moquerait d'un libertin qui s'indignerait des reproches qu'on lui fait en invoquant l'origine divine de son sexe, mais on ne se moquait pas des détenteurs de pouvoir qui le faisaient.

Thomas d'Aquin se comporte, devant la parole de saint Paul : « Toute autorité vient de Dieu », comme il le fait dans bien d'autres circonstances, ajoutant un mot qui lui semble aller de soi, précisant le point de vue, etc. Ici, il limite l'extension du pronom indéfini « tout » : « Tout [*ce qui est bon dans le*] pouvoir vient de Dieu. » La parole n'a plus du tout la même portée : la personne qui détient le pouvoir peut ne pas être qualifiée, la façon dont elle a pris le pouvoir peut être discutable ; enfin, la manière dont elle l'exerce peut être déficiente. Il s'ensuit que la parole de saint Paul n'est pas un bien grand parapluie pour les détenteurs de pouvoir.

Voici un autre exemple du gros bon sens de l'Aquinate face aux formules un peu concises de saint Paul : « Enfants, obéissez en tout à vos parents[1] ». De nouveau, il restreint la portée du pronom « tout » en ajoutant, comme allant de soi à ses yeux : « ce qui est de leur ressort », ou en tout ce qui les concerne [2]. Et la discussion est ouverte : qu'est-ce qui est de leur ressort ? qu'est-ce qui n'en est pas ? N'est pas de leur ressort ce qui concerne l'entretien du corps et la génération des enfants, dira-t-il pour illustrer son principe. Les enfants, il le précise, ne sont pas tenus d'obéir à leurs parents quand il s'agit de mariage ou de célibat.

Comme je reviendrai bientôt sur l'obéissance thomiste, je n'en dirai pas davantage pour le moment. Je voudrais cependant dégager deux corollaires des principes exposés ci-dessus. [Un corollaire, c'est une conséquence directe d'un théorème déjà démontré.] Si donc la personne qui détient le pouvoir peut être inapte à l'exercer, si, de plus, elle peut faire un mauvais usage du pouvoir qu'elle détient, il y a lieu de tirer quelques conclusions.

---

1 Saint Paul, *Épître aux Colossiens*, III, 20.
2 *Somme théologique*, II-II, q. 104, art. 5, sol. 1.

Il est clair que le pouvoir ne divinise point son détenteur. On a entendu Bossuet dire aux rois : « Vous êtes des dieux » ; on a vu Jacques Ier se prendre pour un dieu. Thomas d'Aquin ne se permettra pas de tels écarts de langage. Il a lu l'Évangile. Le Christ n'a pas dit, en parlant d'Hérode : « Allez dire à ce dieu », mais : « Allez dire à ce renard [1]. » Et encore : « Si un aveugle conduit un autre aveugle, les deux tomberont dans le trou [2]. » Si le pasteur est aveugle, les moutons doivent avoir l'œil grand ouvert. C'est sans doute sur la conception du pouvoir que l'Évangile est le plus révolutionnaire : « Les rois des nations leur commandent en maîtres. Vous, ne faites pas ainsi : que celui qui commande soit comme celui qui sert [3]. » Dans l'esprit du christianisme, le détenteur de pouvoir est un serviteur et non un maître ; il est un homme et non un dieu.

L'exemple est venu de haut et tôt. Le centurion Corneille, entouré de ses parents et de ses amis, attend l'arrivée de Pierre. Dès que ce dernier entre, Corneille se jette à ses pieds et se prosterne, mais le grand chef de l'Église lui dit en vrai chrétien : « Relève-toi. Je ne suis qu'un homme, moi aussi [4]. » Les successeurs de Pierre ont été moins humbles : ils ont fait baiser leur mule, cette pantoufle blanche brodée d'une croix ; ils ont fait baiser leurs anneaux et ils ont toléré les prosternations, comme faisaient les chefs païens.

Après avoir parlé des risques de tyrannie qui guettent les chefs en proportion du pouvoir qu'ils détiennent, Thomas d'Aquin en donne la raison augustinienne, qu'il s'approprie. Il est très difficile à des chefs entourés de flatteurs qui les portent aux nues et de courtisans qui se courbent trop bas devant eux de ne point s'enfler d'orgueil, mais de se rappeler, au contraire, qu'ils ne sont toujours que des hommes [5]. Ces hommes peuvent se comporter comme des monstres. On pense à Hitler, à Staline et à bien d'autres tortionnaires des temps passés et des temps présents.

Les détenteurs de pouvoir demeurent des hommes, ces hommes devraient être les serviteurs et non les maîtres de leurs sujets, mais ils entretiennent avec Dieu des rapports particuliers. Dans son traité *Du gouvernement royal*, il parle du chef qui gouverne son peuple comme étant le « ministre de Dieu » : *minister Dei est* [6]; ailleurs, il parle au pluriel de ceux que Dieu a faits « ministres et exécuteurs de son gouvernement » : *sui regiminis executores et ministros facit* [7] ; ou encore, en gouvernant loyalement, le chef remplit le rôle de Dieu auprès de son peuple :

---

1 *Luc*, XIII, 32.
2 *Matthieu*, VII, 14.
3 *Luc*, XXII, 25-27.
4 *Les Actes des Apôtres*, X, 24-26.
5 *Du gouvernement royal* p. 74.
6 *Ibid.*, p. 59 ; texte latin : *Opuscula philosophica*, 780.
7 *Ibid.*, p. 94 ; texte latin : *Ibid.*, 804.

regendo fideliter Dei officium gessit in populo [1] ; dans les choses soumises à leur juridiction, les détenteurs de pouvoir *gerunt vicem, Dei,* c'est-à-dire tiennent la place de Dieu [2]; enfin, ils sont *médii inter Deum et subditos* : des intermédiaires entre Dieu et les sujets [3].

Pourquoi, dans son optique, les gens en autorité tiennent-ils la place de Dieu ? (Sans être des dieux, on l'a dit ; en étant parfois des usurpateurs du pouvoir ; en l'exerçant comme des tyrans, très souvent.) Ils tiennent cette redoutable place, parce qu'aucun être humain n'a autorité sur un autre être humain ; tous les hommes sont égaux par nature, *natura sunt pares* [4]. Dieu seul a le droit de commander à un être humain. Quand ce droit est confié à des humains — par le vote populaire ou autrement — c'est un droite Dieu que ces humains exercent. Ce qui ne veut pas dire que le pouvoir de ces *hommes* est de « droit divin », au sens que l'on donnait jadis à cette arrogante formule. Le pouvoir est de « droit naturel » puisqu'il est un rouage de la société civile, qui répond aux exigences de la nature humaine en quête de bonheur, par la réalisation maximale de ses potentialités.

Ces formules ne deviennent pas cabalistiques quand on se rappelle une vérité d'une grande banalité : remplacer quelqu'un, ce n'est pas devenir la personne que l'on remplace. On le comprend bien dans la vie quotidienne. Vous avez choisi le meilleur chirurgien pour une intervention délicate. Le jour de l'opération, il est indisposé. Un autre le remplace. Il ne vous suffit pas de savoir qu'il remplace le meilleur : vous voulez savoir s'il est lui-même compétent. Vous ne croyez pas que le premier lui a prêté sa compétence pour le temps de l'opération.

Plus la personne que l'on remplace est compétente, plus il est difficile d'agir en son nom. Quand on se croit remplaçant de Dieu, on devrait paniquer. Pourtant, ce qui devait écraser les détenteurs mêmes du pouvoir a souvent servi à broyer les sujets. Mgr T. D. Roberts, S.J., archevêque en son temps, a son explication : « Toute autorité entre des mains humaines, et à plus forte raison s'il s'agit d'une autorité considérée comme d'origine divine, monte à la tête comme une drogue pire encore que l'alcool [5]. »

Aussi quand il parlera du désir du pouvoir, Thomas d'Aquin ne dira-t-il rien de flatteur pour les ambitieux. Il qualifiera de *valde puerilis* (très naïve) la coutume de Sparte qui voulait qu'on offre ses services quand on se reconnaissait des qualités de chef, c'est-à-dire quand on se sentait de taille à tenir la place de Dieu... Dans ce système, dit-il, personne n'accède au pouvoir contre son gré. Pour assurer le bien commun, il faut pourtant que la personne apte à exercer le pouvoir y soit portée,

---

[1] *Ibid.*, p. 76 ; texte latin : *Ibid.*, 792.
[2] *Somme théologique*, I-II, q. 100, art. 8, sol. 3.
[3] *Ibid.*, II-II, q. 104, art. 5, sol. 2.
[4] *Ibid.*, II-II, q. 104, art. 5.
[5] Mgr T.D. Roberts, S.J., *Réflexions sur l'exercice de l'autorité*, Paris, Cerf, 1956, p.126.

qu'elle le veuille ou non, *sive vélit, sive non vélit*, car l'utilité commune doit passer avant la volonté propre [1].

En langage thomiste, Hitler et Staline étaient des ministres de Dieu ; des exécuteurs de son gouvernement ; ils remplaçaient Dieu ; ils étaient des intermédiaires entre Dieu et leurs peuples ; Hitler était le représentant de Dieu auprès des juifs. Mais un ministre de Dieu peut être indigne de sa fonction ; un représentant de Dieu peut être un monstre ; un exécuteur de son gouvernement peut être un bourreau.

Mon second corollaire invite au respect pour « la volonté de Dieu ». L'idée que la volonté de la personne en autorité soit la volonté de Dieu est bien familière aux gens d'un certain âge. On ignorait les distinctions thomistes ; le pouvoir venait de Dieu en bloc, incluant le détenteur et l'exercice du pouvoir. Ce principe contenait des conclusions énormes ; on ne les tirait pas, mais elles y étaient : volonté de Staline, volonté de Dieu ; volonté d'Hitler, volonté de Dieu. Si c'est grotesque, réexaminons le principe.

Thomas d'Aquin le fait quand il se demande si la conscience d'un chacun l'oblige plus ou moins que les préceptes des gens en autorité, gens qui remplacent Dieu, on vient de le dire [2]. Il en étonnera plus d'un et plus d'une par sa réponse. Comparer le « lien » de la conscience au lien du précepte du prélat, c'est comparer le lien du précepte divin au lien du précepte du prélat. Bref, quand ma conscience m'oblige, c'est Dieu qui m'oblige.

Pourquoi ? Je l'ai dit au chapitre 4 en parlant de la conscience. La conscience, c'est la raison en tant qu'elle juge de la convenance ou « de la non-convenance de l'acte à accomplir. Elle constitue ma façon *naturelle* de fonctionner. Façon naturelle, donc façon de fonctionner prescrite par l'Auteur de la nature. La conscience oblige par la force du précepte divin, *vi præcepti divini,* ou, ce qui revient au même, en vertu de la loi naturelle, qui est en chacun de nous, *secundum legem naturæ inditam* Comme le précepte divin a priorité sur le précepte du prélat et oblige plus que le précepte du prélat, il s'ensuit que le lien créé par la conscience est plus fort que le lien créé par le précepte du prélat.

Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai dit en parlant de la conscience. Obéir à une conscience droite — même quand elle est fausse — c'est obéir à Dieu [3], et c'est la seule façon pour un être humain d'assumer sa responsabilité. Personne n'est justifié par le fait qu'il a obéi aux ordres. Les bourreaux nazis des juifs obéissaient aux ordres ; les assassins du père Popieluszko disaient avoir obéi aux ordres de leur supérieur, ministre de Dieu. Dans le cas d'un conflit entre les directives papales et

---

[1] *In Pol.* (Commentaire de la *Politique* d'Aristote), II, leçon XIV, 315.
[2] *Quæstiones disputatæ* (Questions disputées), tome I, *De Veritate*, (De la vérité), q. 17, art. 5.
[3] R.P. [A.-D] Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 390.

sa conscience, un catholique sincère doit suivre sa conscience. S'il est dans l'erreur, qu'on essaie de le convaincre. Sa conscience n'est pas éclairée du seul fait que le pape a pris une position contraire.

« Tout pouvoir vient du peuple »

À ceux qui brandissaient saint Paul : « Tout pouvoir vient de Dieu », d'autres rétorquaient : « Tout pouvoir vient du peuple ». Ces deux énoncés ne s'excluent pas forcément : si l'un est vrai, l'autre n'est pas nécessairement faux. Le pouvoir peut venir de Dieu d'une certaine manière et venir du peuple d'une autre. Mais, pour mieux faire ressortir la position de Thomas d'Aquin, exposons le point de vue d'un autre adversaire redoutable de l'origine populaire du pouvoir, Bossuet.

Bossuet précise sa pensée sur ce point lors d'une controverse avec Pierre Jurieu (1637-1713), un pasteur protestant. Bossuet s'indigne : « Il s'est imaginé que le peuple est naturellement souverain ; ou, pour parler comme lui, qu'il possède naturellement la souveraineté, puisqu'il la donne à qui il lui plaît. » Ce pauvre Jurieu a-t-il tellement tort ? Dans les pays qui respectent quelque peu les citoyens, les dirigeants sont élus par le peuple, qui peut leur retirer leur mandat lors d'une prochaine élection. C'est sûrement une façon de recevoir du peuple le droit de diriger pendant quelques années.

Bossuet ne le voit pas ainsi. Il « imagine les hommes avant tout gouvernement » et nous décrit le spectacle qui se déroule sous ses yeux : « On ne trouve que l'anarchie, c'est-à-dire dans tous les hommes une liberté farouche et sauvage, où chacun peut tout prétendre et en même temps tout contester ; où tous sont en garde, et par conséquent en guerre continuelle contre tous ; où la raison ne peut rien, parce que chacun appelle *raison* la passion qui le transporte ; [...] où [...] il n'y a [...] aucun droit, si ce n'est celui du plus fort [1]. » Et Bossuet de poursuivre sur sa lancée : « Loin que le peuple en cet état soit souverain, il n'y a pas même de peuple en cet état [2]. »

Mais, tout à coup, Bossuet devient moins sombre : « C'est néanmoins du fond de cette anarchie que sont sorties toutes les formes de gouvernement. » Moins sombre, mais pas encore assez lucide, car, selon Buytendijk : « Les hommes vivent toujours en groupe : il n'y a pas d'être humain totalement et par nature solitaire [3]. » Les humains ont toujours vécu en groupe, et un groupe a toujours un chef, qui est le membre le plus influent. Cela se fait naturellement, sans élection générale... La situation que décrit Bossuet n'a jamais existé qu'en son imagination.

---

[1] Jacques Truchet, *Politique de Bossuet* Paris, Armand Colin, 1966, p. 83.
[2] *Ibid*., p. 84.
[3] F.J.J. Buytendijk, *L'Homme et l'Animal*, p. 107.

Les qualités par lesquelles un membre du groupe s'impose ainsi aux autres peuvent être simplement corporelles. Montaigne prétend que « la première distinction qui ait été entre les hommes, et la première considération, qui donna les prééminences aux uns sur les autres, il est vraisemblable que ce fut l'avantage de la beauté. » Et il poursuit : « Les Éthiopiens et les Indiens, élisant leurs rois et magistrats, avaient égard à la beauté et procérité [haute taille] des personnes. Ils avaient raison : car il y a du respect pour ceux qui le suivent, et pour l'ennemi de l'effroi, de voir à la tête d'une troupe marcher un chef de belle et riche taille [1]. »

Ni pour Montaigne ni pour Thomas d'Aquin, il ne suffit à un chef d'être beau et grand : il doit en outre posséder des qualités morales et des qualités intellectuelles. Pour Thomas d'Aquin, la qualité fondamentale d'un chef, c'est l'intelligence. L'ordre naturel est enfreint, dit-il, quand une personne accède au pouvoir pour une autre raison que l'éminence de son intelligence [2]. Et cette intelligence doit être cultivée : acquérir la qualité de la fonction, à savoir la prudence, mais au sens ancien du terme, c'est-à-dire une habileté à trouver et à mettre en œuvre les moyens d'arriver aux fins à poursuivre.

Parmi les qualités morales qu'il exige des chefs, on doit mentionner tout d'abord la justice, sans laquelle la société se désagrège. Quand il se demande si les lois humaines doivent interdire tous les vices, il répond que non. C'est très décevant pour les moralistes. Voici comment il s'en excuse. Les lois humaines sont faites pour tous les citoyens. Or les citoyens sont fort inégaux en vertu. Pour que les plus faibles ne succombent pas sous le poids des préceptes, le législateur doit s'en tenir aux fautes les plus graves ; à celles, surtout, qui risqueraient de faire éclater la société. Ce sont les fautes contre la justice [3].

Thomas d'Aquin précise le rôle du peuple dans le choix des chefs quand il expose sa pensée sur la meilleure forme de gouvernement. On pourrait croire qu'il le fait dans le traité *Du gouvernement royal* et que ce serait le gouvernement exercé par une seule personne, appelée *rex*, chef et non roi [4]. Mais non ; quand il dit, à cet endroit, que le gouvernement d'un seul constitue la meilleure forme de gouvernement, il compare les trois principales formes de bon gouvernement qu'il a reçues d'Aristote : chef unique, *rex,* aristocratie et république. Selon lui, la première forme est la meilleure des trois, moyennant une condition difficile à réaliser pour un humain : si elle évite la corruption, *si non corrumpatur*, mais elle dégénère facilement en tyrannie à cause du pouvoir considérable que détient le chef unique, à moins que ce dernier ne soit d'une parfaite vertu. [...] Or la vertu parfaite se rencontre en peu de personnes, *in paucis invenitur* [5].

---

1 Montaigne, *Les Essais*, tome 2, p. 300-301.
2 *Somme contre les Gentils*, III, ch. 81.
3 *Somme théologique*, I-II, q. 96, art. 2 ; II-II, q. 50, art. 1, sol. 1.
4 *Du gouvernement royal* p. 14-18.
5 *Somme théologique*, I-II, q. 105, art. 1, sol. 2.

Si le gouvernement d'un seul est la meilleure des trois formes de bon gouvernement, elle n'est pas la meilleure en soi. La meilleure serait obtenue par un habile dosage des trois : chef unique, *rex*, aristocratie et démocratie — au sens où nous entendons maintenant ce terme. À la tête de ce gouvernement, on a un chef unique, choisi pour les qualités qui l'habilitent à exercer la fonction ; sous lui, un certain nombre de subalternes, choisis également pour leurs qualités. La part du peuple vient du fait que les chefs sont choisis parmi tous les citoyens : *ex omnibus eligi possunt,* et qu'ils sont élus par tous les citoyens : *ab omnibus eliguntur* [1].

Quand les dirigeants sont ainsi élus par le peuple ; que le peuple a le pouvoir de les déposer s'ils s'acquittent mal de leur fonction, on peut continuer de dire que le pouvoir vient de Dieu — au sens précisé ci-dessus — mais il vient en même temps du peuple, et en un sens fort agaçant pour les détenteurs de pouvoir.

Une obéissance aux yeux dessillés

Retour à la table des matières

Quand on enseigne, d'une part, que le pouvoir a beau venir de Dieu, son exercice peut venir d'ailleurs, c'est-à-dire en clair que les ordres des gens en autorité ne sont pas toujours conformes à la volonté du grand Patron ; qu'on enseigne, d'autre part, qu'un être humain est responsable de ses actes, même dans la soumission, puisque la conscience est le principe fondamental de la conduite humaine, on doit avoir de l'obéissance une conception différente de celle qui a été d'ordinaire véhiculée par les détenteurs de pouvoir.

Le champ de la soumission

Selon son habitude, Thomas d'Aquin va commencer par exposer des opinions propres à semer le doute dans l'esprit de ses auditeurs ou de ses lecteurs. En l'occurrence, ces opinions vont laisser entendre que les inférieurs doivent obéir *en tout* à leurs supérieurs. Saint Paul est le premier à se compromettre : « Enfants, obéissez en tout à vos parents : cela plaît au Seigneur. [...] Serviteurs, obéissez en tout à vos maîtres d'ici-bas [2]. » En invoquant ensuite le Deutéronome, où Moïse révèle qu'il fut l'intermédiaire et le médiateur entre Dieu et son peuple, Thomas d'Aquin détient un nouvel argument. Les ordres des supérieurs sont donc considérés comme les ordres mêmes de Dieu : *præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei* [3]. Par conséquent, de même que l'homme doit obéir en tout à Dieu,

[1] *Ibid.*, art. 1.
[2] Saint Paul, *Épître aux Colossiens*, III, 20-22.
[3] *Somme théologique,* II-II, q. 104, ait. 5, obj. 2.

ainsi doit-il obéir en tout à son supérieur [1], puisque ce qui a plu au chef a force de loi pour l'inférieur : *quod placuit principi, legis habet vigorem* [2].

Avant de dévoiler les réponses à ces arguments, voyons comment Thomas d'Aquin délimite le champ de la soumission ou, ce qui revient au même, celui de l'autorité. Voici une première précision qu'il apporte ou une première borne qu'il pose. La soumission d'un être humain à un autre être humain se limite au corps ; l'âme demeure libre : *servitus qua homo homini subiicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet* [3]. Cette liberté de l'âme dans l'obéissance est précisée un peu plus loin. Un être humain est soumis à un autre être humain non selon l'esprit, mais selon le corps : *est homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus* [4].

Affirmer que l'autorité d'un être humain ne s'étend pas à l'âme d'un autre être humain, c'est affirmer que l'intelligence et la volonté, nos deux facultés caractéristiques, échappent à l'autorité humaine. Le supérieur peut exiger de son inférieur qu'il transporte son corps d'un bout à l'autre d'un continent, voire d'un continent à un autre, mais il ne peut exiger que son inférieur trouve que cet ordre est intelligent, ni exiger que la volonté de l'inférieur trouve ce déplacement désirable : *anima libera manet.*

Le champ de la soumission couvre donc les opérations qui s'accomplissent extérieurement au moyen du corps. Autrement dit, un être humain ne doit obéissance à un autre être humain qu'en ce qui a trait aux actes extérieurs du corps. Thomas d'Aquin est catégorique sur ce point : *tenetur homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda* [5].

Sans faire du champ de la soumission un lopin de terre, la borne qui vient d'être posée en réduit considérablement les dimensions. Mais ce n'est pas tout : Thomas d'Aquin a un autre piquet dans son sac d'arpenteur. Même en ce qui concerne le corps, il va apporter une nouvelle restriction. Parmi les choses qui s'accomplissent extérieurement par le corps, il y en a qui appartiennent à la nature même du corps. Dans ce domaine, l'homme n'est pas tenu d'obéir à un autre homme, mais seulement à Dieu, auteur de la nature [6], parce que, devant la nature, je ne crois pas qu'il soit superflu de le répéter, tous les hommes sont égaux [7]. Il donne deux exemples : la sustentation du corps et la génération des enfants. Les enfants, conclut-il, ne sont

[1] *Ibid.,* II-II, q. 104, art. 5.
[2] *Ibid.,* I-II, q. 90, art. 1, obj. 3.
[3] *Ibid.,* II-II, q. 104, art. 6, sol. 1.
[4] *Ibid.,* II-II, q. 122, art. 4, sol. 3.
[5] *Ibid.,* II-II, q. 104, art. 5.
[6] *Somme contre les Gentils,* II, ch. 55.
[7] *Somme théologique,* II-II, q. 104, art. 5.

pas tenus d'obéir à leurs parents ni les serviteurs à leurs maîtres quand il s'agit de mariage à contracter, de virginité à conserver ou d'autres choses du genre [1].

Pour énumérer quelques « autres choses du genre » reliées à la nature du corps, demandons-nous ce qui advient au corps en vertu de sa nature. Le corps humain est lourd ; il enfonce dans l'eau : un supérieur ne peut donc pas commander à un inférieur de marcher sur l'eau. Le corps humain a besoin de sommeil ; l'ordre de résister au sommeil empiéterait sur le domaine de Dieu. Le corps humain vieillit, il attrape la grippe, il a froid, il a besoin de nourriture, de boisson, de vêtements, de repos. Thomas d'Aquin étend jusqu'à la propagation de l'espèce le domaine de ce qui tient à la nature du corps.

Les arguments apportés plus haut sont tranchés comme suit. Il précise l'expression « en tout » de saint Paul en ajoutant : « ce qui est de leur ressort. » Et nous savons ce qu'il soustrait à la juridiction des parents. Quant à l'argument qui fait du supérieur l'intermédiaire entre Dieu et l'inférieur ; de ses ordres, les ordres mêmes de Dieu ; de sa volonté, la volonté de Dieu, il va dire qu'il en est ainsi à deux conditions : 1) La volonté du supérieur est la volonté de Dieu quand l'autorité s'exerce dans le champ qui a été délimité [2] ; 2) la volonté du supérieur doit être conforme à la raison, *rationne regulata.* Si, même dans le champ de sa juridiction, le supérieur commande des choses qui ne sont pas conformes à la raison, sa volonté ne reflète pas le vouloir divin, cela va de soi, et elle serait davantage une iniquité qu'une loi : *magis esset iniquitas quam lex* [3].

Trois qualités d'obéissance

Dans la *Somme théologique* et dans son commentaire des Sentences, Thomas d'Aquin distingue trois qualités d'obéissance ou trois sortes d'obéissance : *triplex obedientia* [4] : 1) l'obéissance « indiscrète » : *indiscreta* ; 2) l'obéissance imparfaite ou suffisante pour le salut : *imperfecta* [*vel*] *sufficiens ad salutem* ; 3) l'obéissance « discrète » et parfaite : *discreta et perfecta.*

L'obéissance « indiscrète »

J'ai mis entre guillemets l'épithète « *indiscrète* » parce qu'elle est un calque du latin *indiscreta. Indiscreta* est le contraire de *discreta,* dérivé du verbe *discernere,* qui signifie d'abord séparer, comme une chaîne de montagnes ou un fleuve séparent deux pays, comme une clôture sépare deux champs. On employait encore ce verbe pour signifier qu'on reconnaissait ses amis parmi les gens qui n'en étaient pas.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* II-II, q. 104, art. 5, sol. 2.
[3] *Ibid.,* I-II, q. 90, art. 1, sol. 3.
[4] *Ibid.,* II-II, q. 104, art. 5, sol. 3 ; *In IV Sent.* (Commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard), II, d. 44, q. 2, art. 3.

L'obéissance *indiscreta* (*in,* élément négatif) ne sépare pas, ne distingue pas. Qu'est-ce qu'elle ne sépare pas ? Dans quoi ne fait-elle pas de distinction ? Comme l'obéissance a pour objet les ordres reçus, c'est dans cet objet qu'elle n'introduit aucune distinction : l'obéissance « indiscrète » exécute tous les ordres, même ceux qui sont illicites, *etiam in illicites obedit* [1]. Dans son commentaire des *Sentences,* Thomas d'Aquin définit l'obéissance « indiscrète » de la même manière, mais il commence par lui refuser le nom même d'obéissance : *nec obedientia dici debet.*

Les partisans de l'obéissance « indiscrète » sont bien cautionnés. Le père Valuy, S.J., écrit, dans le livre déjà cité : « L'obéissance de l'inférieur est son excuse [2]. » Il a beau ajouter, quelques lignes plus bas, que l'inférieur doit seulement « discerner si le commandement reçu renferme un péché », ce n'est pas suffisant. Discerner, c'est-à-dire partager les ordres en deux groupes : ceux qui renferment un péché et ceux qui n'en renferment pas. Quand l'ordre « renferme un péché », l'inférieur ne l'exécute pas, cela va de soi — Valuy n'est pas un athée... C'est quand l'ordre n'en renferme pas, que l'« obéissance peut être son excuse, selon Valuy, si l'exécution de l'ordre entraîne des blâmes, bien entendu. En fait, l'obéissance d'un être intelligent et responsable n'est jamais une excuse, car un être responsable doit assumer l'ordre reçu, prendre la responsabilité de l'action qu'il accomplit, que ce soit une action commandée ou une action qu'il décide lui-même de poser. Du point de vue de la responsabilité assumée, il n'y a plus de différence.

L'obéissance imparfaite

La deuxième sorte d'obéissance que distingue Thomas d'Aquin, c'est l'obéissance *imperfecta, sed sufficiens ad salutem* : imparfaite, mais suffisante pour le salut. On pratique cette obéissance quand on s'en tient rigoureusement à ce qui a été promis : charte, loi, règlement, convention collective. Il y a de plus en plus de gens à qui on ne peut faire lever une paille sans faire appel à un article de la convention collective. Ils sont d'ordinaire insupportables, mais c'est suffisant *ad salutem,* c'est-à-dire pour sauver leur peau, leur emploi, voire leur âme.

Cette mesquinerie n'a rien d'évangélique, d'abord. Le Christ a dit : « Si quelqu'un t'appelle en justice pour avoir ta tunique, abandonne-lui ton manteau ; s'il te force à faire mille pas avec lui, fais-en deux mille [3]. » Cette mesquinerie n'a rien d'humain non plus : elle rend la vie en société de plus en plus pénible. Il faut revenir le lendemain, car la porte ferme à 16 h 30 min ; il faut attendre, car c'est la pause café, etc. Les exemples abondent. Chacun en connaît de meilleurs tirés de son milieu de travail.

[1] *Somme théologique,* II-II, q. 104, art. 5, sol. 3.
[2] Bendit Valuy, S.J., *Les Vertus religieuses,* p. 125.
[3] *Matthieu*, V, 40-41.

L'obéissance « discrète » et parfaite

La troisième sorte d'obéissance que distingue Thomas d'Aquin, c'est l'obéissance *discreta et perfecta,* « discrète» et parfaite. On a reconnu les antonymes des deux premières : *indiscreta* et *imperfecta,* « indiscrète» et imparfaite. Cette troisième sorte d'obéissance corrige les défauts des deux premières.

Discreta, « discrète », elle sait faire le juste partage entre les ordres qu'il convient d'exécuter et les ordres auxquels il faut résister. *Perfecta,* parfaite, elle ne s'en tient pas au minimum exigé par la règle, la convention collective ou la loi. Bref, elle est généreuse. Elle donne plus qu'elle n'est tenue de faire ; elle fait déborder la mesure de la justice, elle en déséquilibre la balance. Qui dit justice dit égalité : la justice compte, la générosité donne sans compter. La personne qui pratique cette obéissance accomplit non seulement ce qui est prescrit par la règle, la loi ou la convention collective, mais elle obéit en tout ce qui est licite : *obedit in omnibus licitis* [1]. Il n'est pas illicite de répondre à un client pendant la pause café ; de travailler cinq minutes de plus que ne stipule la convention collective ; de payer trop d'impôt.

Cette notion de l'obéissance n'a pas manqué de soulever des objections. Si l'inférieur doit faire le partage entre les ordres qu'il doit exécuter et ceux qu'il ne doit pas exécuter, il s'ensuit qu'on lui demande de juger les ordres de son supérieur [2]. (On se rappelle que, dans le système de Thomas d'Aquin, le supérieur est réellement supérieur : il n'a pas été seulement nommé supérieur ; non, il a été d'abord reconnu comme étant supérieur, puis, il a été affecté au poste.) L'objection porte donc. Comment l'inférieur, en principe moins compétent, peut-il juger l'ordre d'une personne en principe plus compétente ?

Thomas d'Aquin n'est pas piégé par cette objection. L'inférieur n'a pas à juger l'ordre de son supérieur ; il a à juger l'acte que cet ordre lui enjoint de poser : *habet judicare de actu proprio* [3]. L'ordre est l'acte du supérieur, comme le seraient son ivrognerie ou ses écarts de langage. On ne doit pas plus juger ses ordres que ses autres comportements : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés. » Mais l'inférieur doit se demander si l'acte que l'ordre lui enjoint d'accomplir lui convient à lui ; il doit se demander s'il est convenable pour lui d'accomplir cet acte-là. Ce jugement, comme le disait ci-dessus Deman, concerne la convenance de l'acte dont il s'agit par rapport à l'homme qu'il est. Ou bien il lui semble bon, ou bien il lui semble mauvais pour lui d'agir comme on le lui commande. Bon ou mauvais devant sa raison. Si

---

1 *Somme théologique,* II-II, q. 104, art. 5, sol. 3.
2 *In IV Sent.* (Commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard), II, d. 44, q. 2, art. 3, sol. 4.
3 *Ibid.,* obj. et sol. 4.

l'acte commandé lui semble bon, il l'exécute ; s'il lui semble mauvais, il refuse d'obéir [1].

Thomas d'Aquin ne dispense même pas le bourreau de réfléchir avant d'actionner la potence, la chaise électrique ou la guillotine. Si la sentence qu'on lui demande d'exécuter résulte d'une erreur intolérable, il ne doit pas obéir, *non-débet obedire.* Sinon, tous les tortionnaires seraient excusables. Mais, si l'erreur n'est pas manifeste, il peut exécuter une sentence qu'il n'a pas à juger lui-même [2].

Si elle avait été enseignée, cette philosophie de l'obéissance aurait épargné bien des crimes contre l'humanité. Rudolf Hoss, le commandant d'Auschwitz, par exemple, déclarait, au procès de Nuremberg : « La pensée de désobéir à un ordre ne pouvait même pas me venir à l'esprit. Himmler l'avait ordonné, et je n'avais pas à me demander si c'était juste ou non. » Adolf Eichmann fonctionnait dans le même état d'esprit, selon ce qu'en a dit Dieter Wisliceny. La « solution définitive du problème juif» était un ordre : « il devait être exécuté ». Pour tranquilliser la conscience de Wisliceny, Eichmann lui montre « cet ordre écrit ». « Le plus important pour lui était d'être couvert par ses supérieurs. Il évitait toute responsabilité personnelle [3] ».

La philosophie thomiste de l'obéissance ne facilite pas l'exercice de l'autorité. Elle ne facilite pas la soumission, non plus : il serait tellement plus commode d'obéir aveuglément, rejetant toute responsabilité sur le chef Mais ce n'est pas possible : l'être humain est inaliénablement responsable, responsable même dans l'obéissance. Mon petit *Catéchisme* définissait l'ivrognerie comme « la gourmandise la plus dangereuse » ; elle « fait perdre la raison » et « rend l'homme semblable à la bête [4] ». Qu'on s'enlève la raison par l'alcool ou par l'obéissance « indiscrète » ou aveugle, le résultat est analogue.

La notion thomiste d'obéissance

Tout ceci étant dit et devant être maintenu, il est normal qu'on se demande comment Thomas d'Aquin peut bien définir l'obéissance. Par curiosité, je consulte auparavant mon *Petit Larousse.* Obéir, c'est se soumettre à la volonté d'un autre dans l'exécution d'un acte. Mon *Petit Robert* dit la même chose en d'autres mots : se soumettre (à quelqu'un) en se conformant à ce qu'il ordonne ou défend. Ni l'un ni l'autre ne laissent entendre que l'obéissance puisse exiger qu'on résiste à un ordre.

---

1 *La prudence,* p. 322-323.

2 *Somme théologique,* II-II, q. 64, art. 6, sol. 3.

3 Léon Poliakov, *Le Procès de Nuremberg,* Paris, Julliard, 1971, p. 249, 236, 237.

4 *Le CATÉCHISME* des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa, Québec, 1944, 64.

L'obéissance, partie de la justice

Une des premières idées qui nous frappent, c'est d'apprendre que Thomas d'Aquin fait de l'obéissance une partie de la justice [1]. Si donc elle appartient à la grande famille de la justice — ne serait-ce que comme petite-cousine — il y a lieu de rappeler la notion thomiste de justice, sinon on ne comprendra pas bien ce membre de la famille. La justice est une vertu qui a pour objet le droit, au sens de chose due à autrui en raison de sa convenance ou de son égalité. Il la définit comme un « habitus » (disposition stable, bonne qualité) qui fait rendre à chacun, d'une volonté ferme et perpétuelle, son droit [2]. Quand on sait que le mot droit, *ius,* a pour corrélatif le mot dette, *debitum,* on ne s'étonne pas que Thomas d'Aquin parle de l'obéissance en termes de *ius,* droit, et de *debitum,* dette, de préférence à devoir, qui est équivoque.

Mais de quel côté se situe le *ius* ? de quel côté le *debitum* ? Pour trancher cette question, il suffit de se rappeler la raison sur laquelle a été fondée la nécessité du pouvoir. Si on veut que des activités diverses comme celles qui se déploient dans une société en arrivent à constituer un bien commun, il faut établir un coordonnateur de tous les efforts. Le pouvoir est institué en vue du bien commun : réalisation et distribution. Il a donc le droit de légiférer et de commander quand le bien commun est concerné et dans la mesure où il est concerné. Le citoyen qui reçoit un ordre en vue du bien commun devrait trouver convenable de l'exécuter comme s'il s'acquittait d'une dette, *debitum,* envers la société.

Le citoyen, poursuit-il, n'est tenu d'obéir au pouvoir que dans la mesure où l'exige l'ordre de la justice : *inquantum ordo iustitiæ requirit.* C'est pourquoi, si le pouvoir n'est pas légitime, mais usurpé, ou bien si les détenteurs du pouvoir commandent des choses injustes, les citoyens ne sont pas tenus d'obéir, si ce n'est par accident, pour éviter un scandale ou un danger [3].

Cet ordre de la justice, *ordo iustitiæ,* est défini en termes de bien commun : est juste le pouvoir exercé en vue du bien commun ; est injuste le pouvoir exercé en vue du bien personnel des dirigeants. En s'inspirant d'Ézéchiel, il stigmatise ces derniers : ce sont des « pasteurs qui se paissent eux-mêmes » au lieu de paître leur troupeau, c'est-à-dire qu'ils cherchent leur propre avantage au lieu de chercher le bien du peuple qu'ils dirigent. Quand le pouvoir se détourne du bien commun pour rechercher son avantage personnel, il quitte le champ de sa juridiction, devient tyrannique et perd son droit à l'obéissance [4]. Mais le simple citoyen est-il en mesure de juger que ses dirigeants se détournent du bien commun et qu'il n'a plus à leur obéir ? Quand j'en aurai fini avec l'obéissance, je répondrai à cette question en

---

[1] *Somme théologique,* II-II, q. 104, art. 2, sol. 2.
[2] *Ibid.,* II-II, q. 58, art. 1.
[3] *Ibid.,* II-II, q. 104, art. 6, sol. 3.
[4] *Du gouvernement royal* p. 8-10.

parlant de cette prudence politique que Thomas d'Aquin veut voir fleurir même dans les sujets.

L'obéissance, vertu morale

Il y a trois supports ou sujets des qualités humaines : le corps, l'intelligence et l'affectivité. La santé, la beauté, la vigueur sont dans le corps ; les sciences, les arts et la prudence sont dans l'intelligence ; les qualités morales sont dans l'affectivité, notion qui a été précisée dans les deux chapitres précédents. Un bref rappel. L'affectivité est le moteur de l'action. Elle comprend la volonté et la sensibilité. La volonté est la tendance au bien connu par l'intelligence. Il s'ensuit que la justice et les membres de sa famille sont des qualités de la volonté : le droit, objet de la justice, est une notion trop abstraite pour une cervelle même de dauphin.

L'obéissance, partie ou espèce de justice, est donc dans la volonté elle aussi. Il faut être intelligent pour distinguer les ordres qu'il convient d'exécuter et ceux qu'il ne convient pas d'exécuter. Pour le chien, tous les mollets sont identiques. Qu'on lui crie de mordre, il mord.

Vertu morale, qualité de la volonté, l'obéissance consiste, comme toutes les vertus morales, dans un juste milieu entre un excès et un défaut, un trop et un trop peu. L'excès, en matière d'obéissance, le *superfluum* c'est d'obéir à qui on ne doit pas obéir ou dans des choses où l'on ne doit pas obéir : *Vel cui non debet vél in quibus non debet.* L'obéissance authentique ne peut donc pas être aveugle. Le défaut, le *diminutum,* c'est de ne pas obéir à qui l'on doit obéir ou dans des choses où l'on doit obéir [1]. En parlant du juste milieu qui sied à l'obéissance, vertu morale, on rejoint les propos qui ont été tenus sur l'obéissance « indiscrète » ou non discriminante et sur l'obéissance « discrète » ou discriminante.

La définition de l'obéissance

Il y a plus d'une façon de définir une chose et beaucoup de mots pour le faire de chacune des façons. Il arrive qu'on définisse ou caractérise une chose en faisant appel à l'étymologie du mot qui la désigne. Le mot obéissance a été formé du préfixe latin *ob*, en face de, en avant, et du verbe *audire,* écouter. Le premier sens du verbe latin *obœdire* (au temps de Thomas d'Aquin, on écrivait *obedire*), c'est prêter l'oreille. Plus tard, ce verbe s'est enrichi d'une autre signification : obéir. Écouter s'emploie toujours en français au sens d'obéir. Ces enfants n'écoutent pas leurs parents, c'est-à-dire n'obéissent pas à leurs parents.

---

[1] *Somme théologique,* II-II, q. 104, art. 2, sol. 2.

Pour Thomas d'Aquin, nous l'avons vu, l'obéissance est une partie de la justice. En transposant la définition qu'il donne de la justice, on obtient une excellente définition de l'obéissance. Or on sait que la justice est « une vertu morale par laquelle, d'une volonté ferme et perpétuelle, on rend à chacun son droit ». L'obéissance, en termes de justice, comme il sied à toute espèce de justice, se présente comme « une vertu morale par laquelle, d'une volonté ferme et perpétuelle, l'inférieur rend au supérieur son droit ».

Une définition doit être courte ; la logique le veut ainsi. Si une définition a deux pages de longueur, on ne la retiendra pas. Cette courte et sereine définition de l'obéissance a comme toile de fond tout ce qui a été dit plus haut. Comme vertu morale, l'obéissance se tient dans un juste milieu entre un excès, qui consiste à exécuter des ordres qu'il ne convient pas d'exécuter, et un défaut, qui consiste à résister à des ordres qu'il convient d'exécuter.

Il faut du courage, beaucoup de courage parfois, pour résister à un ordre : le prix à payer peut en être l'avancement, l'emploi ou même la vie. Sans parler des multiples désagréments quand le coût en est moindre. Beaucoup de gens n'ont pas ce courage. Il faut toujours un brin d'humilité pour obéir à un ordre. Le propre de l'orgueil, dit Thomas d'Aquin, c'est de ne se soumettre à aucun supérieur : *ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subiici* [1].

Dire que l'obéissance est une « vertu morale » n'exclut rien de ce qui vient d'être dit. L'obéissance pourrait donc devenir une qualité qui rend apte à distinguer entre les ordres qu'il convient d'exécuter et ceux auxquels il convient de résister. Comme ce partage exige du courage ou de l'humilité, ces deux qualités pourraient entrer dans la définition de l'obéissance. On pourrait dire qu'une personne obéissante, c'est une personne assez humble pour voir qu'un ordre est raisonnable et l'exécuter ; assez courageuse pour résister à un ordre injuste.

On pourrait rappeler des choses semblables concernant le « droit du supérieur ». Le supérieur doit être légitime ; s'en tenir au domaine de sa juridiction et commander en vue du bien commun. Puisque le supérieur doit être légitime, on pourrait dire que l'obéissance rend apte à discerner à qui il convient d'obéir et à qui il convient de résister. Puisque le supérieur a un domaine de juridiction, on pourrait dire que l'obéissance rend apte à discerner en quoi il faut obéir et en quoi il ne le faut pas. Puisque le supérieur doit commander en vue du bien commun et non en vue de son avantage personnel, on pourrait dire que la véritable obéissance rend capable de distinguer les exigences du bien commun d'avec les avantages personnels du supérieur.

Mais le simple citoyen est-il en mesure de voir que son gouvernement se détourne du bien commun ? Comment un simple citoyen pourrait-il être en mesure

[1] *Ibid.,* I-II, q. 84, art. 2, sol. 2.

de juger que son président ou son premier ministre enfreignent « l'ordre de la justice » et qu'il ne faut pas leur obéir ? Benoît Valuy, S.J., ne le croit pas :

> … la prudence n'est pas la vertu de l'inférieur, qui n'a simplement qu'à obéir, et dont toute la prudence ici consiste à renoncer à sa prudence, mais du supérieur qui, responsable pour tous, a la charge de voir et d'examiner pour tous ; que [le supérieur], pour gouverner sagement, a trois choses qui manquent à [l'inférieur] : les vues d'ensemble et de bien général, la connaissance des sujets, et les grâces spéciales que Dieu accorde aux ministres de son autorité [1].

Thomas d'Aquin a une plus haute opinion de l'inférieur, et c'est ce qui permet de comprendre l'obéissance parfois récalcitrante qu'il professe. Selon lui, la prudence n'est pas l'apanage du supérieur — l'inférieur en a une parcelle — et l'inférieur n'a pas qu'à obéir. Thomas d'Aquin développe son opinion quand il se demande si la prudence est dans les sujets ou seulement dans les chefs. Dieu dispose aussi de « quelques grâces » pour l'inférieur afin qu'il ne tombe pas dans le trou s'il lui arrive d'être conduit par un aveugle.

La prudence politique des sujets

Quand on a de la prudence l'opinion qui circule aujourd'hui à son sujet, on n'a pas l'impression que Thomas d'Aquin fait un bien gros cadeau aux inférieurs en affirmant qu'ils doivent la posséder. Le mot est sur toutes les lèvres, mais il s'est vidé de son contenu de jadis. La prudence est devenue depuis quelques siècles synonyme de peur, d'hésitation, de précaution. Voltaire déplore d'avoir « été obligé, à quatre-vingt et un ans, de sacrifier à cette sotte vertu : le vieillard a mis un bâillon à l'homme de vingt ans [2] ». Dans *Le Cas Verdi* Jean-François Labie parle de la prudence comme de « la moins héroïque des vertus [3] », comme s'il appartenait maintenant à la prudence et non plus au courage d'être héroïque. La prudence doit faire preuve d'intelligence et d'habileté, non d'héroïsme. La prudence thomiste est une habileté, elle ne bâillonne personne ni, surtout, ne lui bande les yeux.

Thomas d'Aquin fait de la prudence l'une des deux qualités principales du chef, l'autre étant la justice [4]. Leibniz lui donnera raison : « La justice et la prudence contiennent virtuellement toutes les qualités requises pour bien gouverner [5]. » Beaucoup plus tôt, Cicéron s'était prononcé dans le même sens : justice et prudence, voilà les deux qualités que l'on exige pour donner sa confiance à une personne au moment de choisir un chef [6]. Pourquoi deux, et pourquoi ces deux-là ?

---

[1] Benoît Valuy, S.J., *Les Vertus religieuses* p. 124-125.
[2] Voltaire, *Œuvres complètes,* Paris, Esneaux et Rosa, 1823, tome 45ter, p. 40.
[3] Jean-François Labie, *Le Cas Verdi* « Paris, Robert Laffont, 1987, p. 204.
[4] *Somme théologique,* II-II, q. 50, art. 1, sol. 1.
[5] Leibniz, (*Œuvres*, New York, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969, tome IV, p. 9.
[6] Cicéron, *Des devoirs,* II, ch. XII.

Thomas d'Aquin et les Anciens en général distinguent un double ordre dans les choses. Il y a d'abord l'ordre des parties de la chose entre elles. Pour qu'une montre marque l'heure, les parties doivent d'abord en être disposées d'une certaine manière. Pour qu'un animal vive, il ne suffit pas que tous ses organes soient bien dans le grand sac de peau, ils doivent être reliés entre eux de la bonne manière.

Mais il ne suffit pas qu'un être humain ait l'œsophage relié à l'estomac et la trachée reliée aux bronches pour être heureux : il doit, de plus, orienter sa vie vers les objets du bonheur humain. C'est cette orientation que les Anciens appelaient le second « ordre » des choses. Le premier ordre fait qu'une chose existe et est prête à fonctionner ; le second ordre concerne son bon fonctionnement.

Dans le cas d'une société, le premier ordre est assuré par la justice. Chaque organe de la société reste à sa place et permet à la société de fonctionner quand règne la justice. Qu'un groupe soit injustement traité ou se croie injustement traité, il descend dans la rue ou bien il accomplit mal son travail. C'est pourquoi, dit Thomas d'Aquin — je le répète — le législateur doit attacher une grande importance aux fautes contre la justice. Il peut fermer les yeux sur bien des choses, mais pas facilement sur les fautes contre la justice, parce que l'injustice menace la société de désagrégation.

Le deuxième ordre consiste donc dans le bon fonctionnement de la société. La société étant l'instrument du bonheur des citoyens, elle fonctionne plus ou moins bien selon qu'elle assure plus ou moins cet objectif. L'instrument du bonheur des citoyens peut être utilisé contre eux et pour le seul bonheur des chefs. Il peut être mal utilisé, comme n'importe quel instrument, quand l'usager est malhabile. Un Stradivarius va grincer dans les mains d'un novice de l'archet. Pour Thomas d'Aquin et les autres que j'ai mentionnés, c'est la prudence qui assure le bon fonctionnement d'une société.

La prudence thomiste

Thomas d'Aquin a exposé sa pensée sur la prudence principalement dans la *Somme théologique* (II-II, q. 47-56) et dans son commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* (livre VI). Il en parle en outre, par-ci, par-là, dans son œuvre. Devant l'abondance de ses considérations, je dois m'en tenir à ce qui étonne le plus un lecteur de la fin du XXe siècle.

Quand on assimile la prudence à « la peur marchant sur la pointe des pieds », on n'est pas peu étonné de rencontrer une prudence qui se définit comme une espèce d'*habileté*[1]. À l'époque de Thomas d'Aquin, une personne prudente, c'était normalement une personne habile, même si le mot pouvait, depuis longtemps, être

[1] *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), VI, leçon X, 1272.

employé de temps à autre au sens de précaution. Or on est habile quand on atteint les fins qu'on poursuit.

On ne passe pas pour habile du seul fait qu'on se fixe de belles et nobles fins ; on passe pour habile quand on arrive à ses fins. La prudence porte sur les moyens en vue de la fin : *ea quæ sunt ad finem* [1]. Une personne prudente, c'était, au temps de Thomas d'Aquin, une personne qui était capable de trouver les moyens d'atteindre la fin qu'elle poursuivait et qui les mettait en pratique, car elle était dite prudente si elle atteignait réellement la fin poursuivie.

Mais l'habileté peut servir pour le bien comme pour le mal. Il y a des voleurs habiles, des séducteurs habiles, des économes habiles — l'économe infidèle de l'Évangile — des paresseux habiles. Puisque la prudence est une vertu, elle ne peut pas recouvrir l'habileté du voleur et du séducteur. Le mot prudence évoque le bien : *prudentia sonat in bonum.* La prudence est donc la vertu qui rend apte à atteindre une bonne fin par de bons moyens. Bons au sens d'honnêtes et non d'efficaces. La prudence du voleur devrait porter un autre nom.

La prudence est une habileté pour l'action. L'habileté pour la fabrication, c'est l'art. Mais, dans le langage courant, on emploie souvent ces deux mots l'un pour l'autre. On parlera de la morale comme d'un art de vivre, alors qu'à proprement parler la morale n'est pas un art : elle n'apprend pas à *faire* (un meuble, une peinture ou un rondo), elle apprend à agir : à dire la vérité, à pratiquer la justice, le courage ou la sobriété. On parlera de la prudence du vieux loup de mer, alors qu'il maîtrise l'art de naviguer. On ne peut rien contre l'usage.

La question : « Quels moyens dois-je employer ? » n'a de sens que si l'on connaît la fin poursuivie. Les moyens ne sont pas les mêmes pour la pêche que pour la chasse ; ils ne sont pas les mêmes pour la chasse à la perdrix que pour la chasse à l'éléphant. On peut être un sculpteur habile, mais un mauvais pêcheur.

Si, dans le domaine de l'action — domaine de la prudence — il y a des fins diverses à poursuivre, et qu'on atteint chacune par des moyens appropriés, on sera justifié de distinguer des espèces de prudence. Or le bien propre d'un individu, le bien de la famille et le bien de la nation constituent des fins diverses. On peut mener fort bien sa vie personnelle et ne pas réussir en ménage ; on peut réussir en ménage et ne pas réussir à là tête d'un pays. L'une ou l'autre de ces trois habiletés ne donne pas forcément les deux autres.

Thomas d'Aquin se croit donc justifié de diviser la prudence en trois grandes espèces. Il retient le nom de prudence pour désigner l'habileté à diriger sa vie

[1] *Somme théologique,* I-II, q. 58, art. 4.

personnelle ; il appelle prudence domestique l'habileté à diriger une famille ; il appelle prudence politique l'habileté à diriger un pays ou une partie de pays [1].

La prudence politique des sujets

Le dernier des citoyens doit travailler, selon ses moyens, au bien commun de la communauté dont il est membre. Doit-il y travailler sans savoir si ce qu'il fait contribue ou non au bien commun, ou doit-il y travailler en être responsable ? Thomas d'Aquin se pose cette redoutable question et y répond dans le sens que l'on devine [2].

La flèche que lance l'archer ne sait pas qu'elle va percer le cœur d'une personne innocente ; elle n'est pas en mesure de contourner la cible qu'elle ne devrait pas frapper. Le chien n'est pas en mesure de juger de l'innocence ou de la culpabilité du mollet qu'il lacère. Les animaux et les êtres inanimés ne sont pas maîtres de leurs actes : ils font ce que l'on veut ; ils ne sont que des instruments entre nos mains.

Mais, quand ce sont des êtres humains qui sont mis en mouvement par les ordres des responsables du bien commun, il ne doit pas en être ainsi. Le simple citoyen est un être intelligent, libre et responsable de ses actes. Il ne doit donc pas se comporter comme une flèche ou un chien. Il doit être en mesure de juger si ce qu'on lui demande de faire contribue ou non au bien commun. À cette fin, il doit posséder une certaine prudence politique, c'est-à-dire une certaine habileté à juger des moyens qui concourent au bien commun et à juger des moyens qui le compromettent.

Thomas d'Aquin va donc subdiviser la prudence politique, *politica*. Il va conserver le mot *politica* pour désigner la prudence politique du simple citoyen et il va appeler *regnativa* (de *regere*, diriger, gouverner) la prudence politique du chef. On obtient le tableau suivant :

Prudentia :
- *prudentia*
- *œconomica* (« économique » au sens ancien, prudence familiale)
- *politica*:
  - *politica* (prudence politique des sujets)
  - *regnativa* (prudence politique des chefs)

La prudence politique du chef, la *regnativa*, l'emporte sur la prudence politique du simple citoyen, mais il ne s'ensuit pas que le chef ait le droit de ravaler au rang des choses et des animaux les sujets responsables qu'il est censé diriger vers le bien commun. Chaque citoyen doit être en mesure de juger si ce qu'on lui demande de

[1] *Ibid.,* II-II, q. 47, art. 11.
[2] *Ibid.,* II-II, q. 50, art. 2.

faire, comme enseignant, comme médecin ou comme policier, contribue ou non au bien commun. Et, pour porter ce jugement, il doit s'y connaître un peu en matière de bien commun. On ne lui fait pas faire n'importe quoi au nom du bien commun.

C'est ainsi que Thomas d'Aquin justifie l'obéissance sélective dont il a été question plus haut. Le citoyen thomiste, tout comme l'individu, doit obéir à sa conscience. En matière de bien commun comme en matière de conduite personnelle, il ne doit obéir qu'à soi. L'obéissance n'est une excuse pour personne, même pas pour le soldat.

Les propos de Carlyle, rapportés par Léon Poliakov, font se retourner dans sa tombe Thomas d'Aquin. Les voici :

> Lorsque quelqu'un devient soldat, il appartient corps et âme à l'officier qui le commande. Il ne doit pas décider si la cause pour laquelle il part en guerre est bonne ou mauvaise. Ses ennemis sont choisis pour lui et non par lui. Son devoir est d'obéir et non de questionner. Le soldat n'a rien à dire, aussi intelligent qu'il soit [1].

Carlyle n'était pas un nazi... On juge l'arbre à ses fruits.

Ceux qui disaient que la prudence est vertu de chef ; l'obéissance, vertu de sujet, simplifiaient un peu trop les choses. Le simple citoyen doit posséder assez de prudence pour pouvoir agir de façon responsable en vue du bien commun. Si on ne lui a rien appris au sujet du bien commun, tant pis, car la conscience fausse oblige, comme dit Thomas d'Aquin.

Un art « divin » de gouverner

Retour à la table des matières

Quand on a une telle conception du pouvoir et de l'obéissance, on doit avoir quelques conseils à donner aux détenteurs de pouvoir. Thomas d'Aquin en a d'assez étonnants. Il les dégage du principe suivant : « Le gouvernement humain dérive du gouvernement divin et doit, en conséquence, l'imiter [2]. » Imiter, c'est prendre pour modèle ; c'est chercher à reproduire. Et Thomas d'Aquin de dégager ce qui lui semble des comportements du chef divin afin de les proposer à l'imitation des chefs humains.

Partager le pouvoir

---

1 Léon Poliakov, *Le Procès de Nuremberg* p. 82-83.
2 *Somme théologique,* II-II, q. 10, art. 11.

Dieu partage son pouvoir, dit Thomas d'Aquin, mais c'est par bonté et non par nécessité qu'il associe les créatures à son gouvernement. Le chef humain va imiter Dieu en partageant lui aussi son pouvoir, mais il a d'autres raisons d'y consentir. Il doit d'abord partager son pouvoir à cause de ses limites, *propter defectum suæ virtutis* [1]. Comme il lui est impossible de tout faire par lui-même et d'être présent partout à la fois dans le domaine dont il a la charge, il doit partager son pouvoir avec des ministres [2]. Cependant, il doit savoir ce qu'ils font et pourquoi ils le font [3]. Partager le pouvoir, c'est, tout d'abord, se réserver pour la direction et confier à d'autres l'exécution [4]. Certains perfectionnistes ne se fient à personne : non seulement ils prennent eux-mêmes toutes les décisions, mais ils essaient de les exécuter toutes. C'est la formule même du désastre.

Partager le pouvoir, c'est ensuite s'adjoindre des conseillers pour la direction elle-même. L'action concrète se déroule à un niveau où règne une diversité presque infinie. Nul chef humain ne parviendrait, seul, à considérer les multiples aspects des problèmes à résoudre. Souvent, il dispose de peu de temps pour trancher des questions qui en réclameraient beaucoup. C'est pourquoi il a besoin, pour prendre les bonnes décisions, d'être éclairé par de sages conseillers : *maxime indiget ab alio erudiri* [5].

Thomas d'Aquin indique une autre raison qui incite le chef à partager son pouvoir quand il souligne les inconvénients du gouvernement exercé par une seule personne. La plupart du temps, les gens qui vivent sous un chef unique au pouvoir absolu travaillent plus mollement au bien commun, comme s'ils estimaient que le bien commun est l'affaire du chef et non la leur [6]. Lorsque, au contraire, les sujets voient que le chef n'érige pas le bien commun en affaire personnelle, mais qu'il en répartit réellement la responsabilité sur tous, chacun s'y intéresse comme à son bien propre : *quolibet attendit* [*ad bonum commune*] *quasi suum* [7].

Il fait ensuite cette étonnante réflexion : « Les petits services exigés par les chefs uniques, *rex*, sont plus lourds à porter que les grandes charges imposées par la société tout entière [8]. » La volonté du peuple, manifestée par la majorité, c'est la volonté de chaque citoyen, en quelque sorte, qui s'identifie au peuple pour en être un membre. On a donc l'impression (et ce n'est point une illusion) de faire sa propre volonté quand on fait la volonté du peuple.

---

1 *Ibid.,* I, q. 22, art. 3.
2 *Ibid.,* I, q. 103, art. 6, obj. et sol. 3.
3 *Ibid.,* I, q. 22, art. 3, sol. 1.
4 *Ibid.,* II-II, q. 50, art. 1, sol. 1.
5 *Ibid.,* II-II, q. 49, art. 3.
6 *Du gouvernement royal* p. 30.
7 *Ibid.,* p. 31 ; texte latin : *Opuscula philosophica,* 761.
8 *Ibid.,* p. 31.

Le partage du pouvoir assure la paix. Pour apprécier cette nouvelle raison de partager le pouvoir, il est bon de rappeler l'importance que Thomas d'Aquin attache à la paix. Quand la paix ne règne plus, non seulement la société n'est plus en mesure de jouer son rôle d'instrument du bonheur des citoyens, mais la vie à l'intérieur d'une telle société devient intolérable. Un gouvernement est utile, ajoute-t-il, en proportion de son efficacité à faire régner la paix. C'est pourquoi la paix doit constituer la préoccupation principale du chef [1].

Or, poursuit-il, quand chacun a une part dans le gouvernement, la paix est conservée, et tout le monde aime et défend son gouvernement [2]. L'être humain s'aime lui-même avant tout et par-dessus tout, et il aime d'un semblable amour tout ce qui vient de lui. « Le corbeau trouve ses petits charmants, et la vue du jeune singe enchante ses parents », écrit Thomas More dans son *Utopie* [3]. Ainsi, l'ordre le plus grimaçant, s'il est mien, je l'aime et le défends. Plus donc il y avait de gens pour voter en faveur de la mesure adoptée, plus elle aura de défenseurs. Par contre, la mesure qui tombe d'en haut est toujours suspecte.

Le chef doit partager son pouvoir à cause de la nature même des sujets qui lui sont soumis. Les « inférieurs » — en quoi ? peut-on se demander parfois — sont des êtres responsables, même dans l'obéissance. Il est normal qu'à ce titre ils participent aux décisions dont ils porteront le poids. De passage à Terre-Neuve, Jean-Paul II souhaitait que les pêcheurs aient voix au chapitre. Dans la même veine, il serait normal que les soldats aient voix au conseil de guerre. Il y aurait sans doute moins de guerres si elles étaient déclenchées par les gens qui connaîtront la barbarie des combats.

Ceci est bien conforme à une maxime célèbre et pratiquée au Moyen Âge. Je la donne d'abord en latin afin qu'on ne pense pas qu'elle est de mai 68 : *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet.* En français : ce qui concerne tout le monde doit être discuté et approuvé par tout le monde. Le père Yves Congar, O.P., en a fait une longue et savante étude [4]. Quelques exemples montreront jusqu'où les médiévaux en poussaient l'application.

En 1264, le pape demande au clergé français une dîme pour mener sa guerre contre Manfred, prince de Tarente. Les « procureurs des chapitres ayant donné leur consentement », un certain Drogon protesta : « Que les chapitres paient la dîme à même leurs avoirs ; les individus n'ont pas à la payer puisqu'ils n'ont pas été consultés et qu'ils n'ont pas approuvé la mesure. » C'était pourtant le pape qui tendait la main.

« L'idée est désormais surtout de protéger la liberté personnelle », écrit Congar :

---

1 *Ibid.,* p. 15.
2 *Somme théologique,* I-II, q. 105, art. 1.
3 Thomas More, *L'Utopie,* traduction Marie Delcourt, La Renaissance du Livre, 1966, p. 16.
4 Yves Congar, O.P., *Revue historique de droit français et étranger,* 1958, tome 36, p. 210-258.

> Les décisions d'une personne collégiale n'engagent les individus quant à leurs biens ou leurs obligations personnelles, que si elles ont été approuvées par tous et par chacun. C'est ainsi, par exemple, que le vœu, émis par un chapitre, de jeûner la veille de l'Immaculée-Conception, n'oblige que ceux qui y ont personnellement souscrit [1].

Décidément, on n'est plus au Moyen Âge. D'ordinaire, cette réflexion est employée pour le meilleur ; en l'occurrence, elle l'est pour le pire.

Gouverner sur mesure

L'idéal à poursuivre en matière de gouvernement, c'est de traiter chaque être selon sa nature et sa condition, *secundum modum suum* [2]. Pour obtenir le rendement maximum d'une plante, on cherche à découvrir ses exigences de chaleur, de lumière, de nourriture. Il en est ainsi pour les animaux : le perroquet ne mange pas dans l'assiette du chat ; on met le poisson dans l'aquarium et le serin dans la cage, et non l'inverse. Pourquoi ne témoignerions-nous pas le même respect pour les humains ? Ce qui convient à l'un ne convient pas à l'autre ; ce qui convenait ne convient peut-être plus. Gouverner sur mesure, c'est adapter son gouvernement aux conditions de chacun et du moment de chacun.

Secundum modum, dit Thomas d'Aquin. Or le mot latin *modus* connote la détermination d'une mesure [3]. C'est pourquoi j'ai parlé d'un gouvernement sur mesure. Tout le monde fait la distinction entre s'habiller sur mesure et s'habiller dans le prêt-à-porter. Une distinction semblable doit être faite entre commander sur mesure et commander dans le prêt-à-exécuter. Il convient que la contribution au bien commun de chaque citoyen soit conforme, autant que faire se peut, à ses aptitudes et à ses goûts.

Cette attention que le chef doit porter aux conditions de chacun de ses sujets a fait dire à Thomas d'Aquin qu'une personne qui ne sait pas obéir ne sait pas commander : *non potest bene principari, qui non fuit sub principe* [4]. Car le chef thomiste est au service de l'ordre naturel établi par Dieu. Cet ordre naturel, c'est précisément la volonté de Dieu. La tâche du chef thomiste n'est pas facile : elle consiste tout d'abord à déchiffrer dans la nature les intentions de l'Auteur de cette nature, puis à en prescrire l'exécution. Le chef ne doit pas chercher à opérer le miracle de Cana : changer en vin de la volonté de Dieu l'eau de vaisselle de son incurie, de ses caprices et de ses sautes d'humeur. Il est plus facile de commander n'importe quoi à n'importe qui et de dire, les yeux tournés vers le ciel : « Comptez sur la grâce d'état ». Saint-Exupéry est tout à fait dans l'esprit de Thomas d'Aquin

---

1. *Ibid.,* p. 214-215.
2. *Somme contre les Gentils,* III, ch. 71.
3. *Somme théologique,* II-II, q. 27, art. 6.
4. *In Pol.* (Commentaire de la *Politique* d'Aristote), III, leçon 111, 374.

quand il écrit : « Moi qui règne, je suis plus soumis à mon peuple qu'aucun de mes sujets ne l'est à moi [1]. »

Être tolérant

Les détenteurs de pouvoir doivent fermer les yeux sur certaines fautes pour deux raisons : 1) afin de ne pas entraver des biens plus grands que les maux qu'ils tolèrent, c'est-à-dire qui compensent avantageusement ; 2) pour ne pas provoquer des maux plus grands : le mieux est parfois l'ennemi du bien [2]. « La perfection, c'est la mort, écrit Saint-Exupéry. Je tolère ainsi les mauvais sculpteurs comme condition des bons sculpteurs [3]. »

Thomas d'Aquin revient à maintes reprises sur cette idée de tolérance. Il le fait, par exemple, quand il se demande si la loi humaine doit interdire tous les « vices ». Non, dira-t-il, car la loi humaine doit être observable par tous les citoyens. Le législateur doit donc s'en tenir à ce que tous sont tenus d'observer pour que la société ne se désagrège pas. Je ne dirai pas une troisième fois que ce sont les fautes contre la justice qui mettent une société en péril.

J'ajouterai, cependant, qu'en matière même de justice, il invite une fois de plus à la tolérance, car, selon lui, l'amitié est encore plus nécessaire que la justice pour le bon fonctionnement d'une société. C'est pourquoi il conviendra parfois de « suspendre l'exercice de la justice pour éviter des dissensions [4] ».

Donner peu d'ordres

La vie de l'homme sur la terre est soumise à de nombreux et inévitables maux : l'ignorance du côté de l'intelligence (il y a tellement de choses qu'on voudrait savoir ou qu'on aurait besoin de savoir) ; les perturbations du côté de l'affectivité (ennui, peur, envie, etc.) ; les innombrables maux dont souffre le corps ou qui le menacent [5].

La situation s'est peut-être améliorée un peu depuis le Moyen Âge : nous ne craignons plus la peste, mais, par contre, nous avons le cancer, la maladie d'Alzheimer, le sida, la sclérose en plaques, etc. Toujours est-il que Thomas d'Aquin demande aux chefs d'avoir pitié de ce pauvre bougre ; de ne pas alourdir son fardeau du poids d'ordres inutiles ; les chefs doivent s'abstenir de multiplier les ordres : *prælati abstinere debent a multitudine præceptorum* [6].

---

1 A. de Saint-Exupéry, *Citadelle* XLVII.
2 *Somme théologique,* II-II, q. 10, art. 11.
3 A. de Saint-Exupéry, *Citadelle,* CLXXX.
4 *In X Eth.* (Commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote), VIII, leçon I, 1542.
5 *Somme théologique,* I-II, q. 3, art. 3.
6 *Ibid.,* II-II, q. 105, art. 1, sol. 3.

À ce sujet, il fait sienne une opinion plutôt étonnante de saint Augustin — mort en 430. Dieu a voulu, dans sa miséricorde, dit-il, que notre religion nouvelle en soit une de liberté. À cette fin, il n'a ajouté que très peu de préceptes à ceux de la loi naturelle. Certains individus, cependant, surchargent la vie des fidèles d'une foule de pratiques, à tel point que la condition des juifs, avec toutes leurs observances légales, serait encore plus supportable, puisque les juifs, au moins, ne dépendaient pas des caprices humains [1]. Ces individus qu'Augustin dénonce, on imagine que ce ne sont pas les bedeaux ni les enfants de choeur.

Une autre raison de ne pas multiplier les ordres, quand les ordres sont des interdictions, c'est que la nature humaine est ainsi faite que nous désirons davantage ce qui est défendu : *magis concupiscimus quod nobis prohibetur* [2]. La sagesse demande donc aux chefs de ne pas tisonner les désirs en multipliant inconsidérément les défenses.

User avec discrétion des récompenses et des punitions

Thomas d'Aquin établit le principe suivant : « La crainte du danger pèse plus lourd [dans la balance] que l'attrait du plaisir [3]. » Chacun de nous en a fait l'expérience à maintes reprises : le tonnerre chasse du terrain les plus mordus du golf, le sida a vidé des bordels ; la peur du cancer fait cesser de fumer. Appliqué au problème des récompenses et des punitions, ce principe insinue qu'on obtient de meilleurs résultats en imposant une amende qu'en promettant une récompense. On imagine mal que les compagnies de transport attribuent une récompense aux passagers qui ne crachent pas dans les véhicules. Le nombre des citoyens qui observent un règlement sage est censément plus grand que le nombre des violateurs. Les récompenses seraient forcément dérisoires.

Il pose quand même comme principe que les chefs doivent s'efforcer, par les châtiments et les récompenses, de détourner leurs sujets de l'iniquité et de les inciter à la vertu [4]. En parlant de la loi, il dira que la crainte du châtiment, *timor pœnæ,* incite à l'observer [5]. Une amende est certes plus efficace contre le braconnage, l'alcool au volant ou la pollution de l'air et de l'eau, que de longues exhortations sur le bien commun. Il arrive, dira-t-il au même endroit, que, par crainte du châtiment, on commence à se conduire correctement, puis qu'on finisse par y prendre goût.

L'excès, ici comme ailleurs, est condamnable. Les gens nourris dans la crainte, *sub timore nutriti,* dégénèrent : leur âme devient servile et pusillanime ; ils sont incapables de poser un geste qui demande du courage et de la hardiesse, comme il est manifeste chez les gens qui ont vécu longtemps sous des régimes tyranniques.

---

[1] *Ibid.,* I-II, q. 107, art. 4.
[2] *Ibid.,* I-II, q. 98, art. 1, sol. 2.
[3] *Ibid.,* II-II, q. 138, art. 1.
[4] *Du gouvernement royal*, p. 122.
[5] *Somme théologique*, I-II, q. 92, art. 2.

La condition de ces citoyens ressemble à celle des premiers chrétiens exposés aux bêtes. En effet, « l'homme qui commande sans obéir à la raison, mais en se laissant entraîner par sa passion, ne diffère en rien de la bête. » [On est loin du chef dieu et de sa volonté, volonté de Dieu.] « C'est pourquoi les hommes se cachent des tyrans comme de bêtes cruelles, et cela revient au même d'être soumis à un tyran et exposé à une bête furieuse [1]. »

Dans les récompenses comme dans les châtiments, il y a un excès et un défaut à éviter. Les quinquagénaires se souviennent des étoiles dorées, rouges ou bleues que les enseignants collaient dans la marge de leurs cahiers de devoirs. Parfois, c'étaient des anges. Mais c'est le geste qui était apprécié, car rien ne déçoit plus un étudiant, même de niveau universitaire, que de recevoir sa copie avec une simple lettre — À, B, C, D — dans le coin supérieur gauche, mais sans le moindre mot du professeur ; les fautes, souvent, n'ont même pas été signalées.

Une récompense, ce n'est pas nécessairement la « Légion d'honneur », la « Croix Victoria » ou l'« Ordre du Canada ». Très souvent, un mot peut suffire ; bien des subalternes l'attendent en vain. Quand le travail ne plaît pas, on ne les fait pas languir ; quand il est bien fait, le volubile patron devient muet comme une carpe. Quand on a préparé un bon repas, on aime entendre les mots « c'est délicieux » de la bouche de ses convives.

Thomas d'Aquin voit deux raisons de décerner des louanges aux personnes dont on est content. D'abord, on leur fait savoir qu'on est content d'elles : elles ne peuvent pas toujours le deviner et elles veulent l'entendre dire. De la même manière, on veut entendre des « je t'aime », même de la bouche d'une personne dont l'amour crève les yeux. De plus, il est normal que les autres sachent de qui on est content et de qui on l'est moins ou pas. En manifestant sa satisfaction, on incite les personnes qui font bien à faire aussi bien à l'avenir, sinon mieux, et on invite les autres à les imiter [2].

La tyrannie

Retour à la table des matières

On n'en aurait pas suffisamment dit sur la pensée politique de Thomas d'Aquin si l'on omettait de parler de ces « bêtes sauvages » que sont pour lui les tyrans. Et il n'est pas nécessaire, comme nous le verrons, de s'enfoncer au cœur de la jungle pour épier ces grands fauves. Rares sont les détenteurs de pouvoir qui ne sentent le fauve dans l'un ou l'autre de leurs gestes.

---

[1] *Du gouvernement royal* p. 27-28.
[2] *Somme théologique*, II-II, q. 62, art. 3.

La notion de tyrannie

À l'origine, c'est-à-dire plusieurs siècles avant notre ère, le tyran est une personne qui s'est emparée du pouvoir de façon illégitime — par la force, la plupart du temps. La tyrannie évoque donc alors une manière de prendre le pouvoir et non une manière de l'exercer. Tyran et usurpateur, deux mots parfaitement synonymes, dira Jean-Jacques Rousseau [1].

Du point de vue de la manière dont ils exerçaient le pouvoir, les tyrans se divisaient en bons tyrans — fort peu nombreux — et en mauvais tyrans. L'expression *bon tyran* sonne faux à nos oreilles ; elle sonnait déjà faux au temps de Thomas d'Aquin. Chez lui, le tyran n'est plus un usurpateur du pouvoir : il est un chef qui exerce mal le pouvoir qu'il détient, même de façon légitime. Le mot tyrannie a donc glissé de la prise du pouvoir à son exercice : le mot tyran a été fabriqué, dit-il, à partir de la force dont use le tyran dans son gouvernement. Le tyran opprime par la force au lieu de gouverner par la justice [2].

Mais il ne s'en tiendra pas à cette définition étymologique, qui ne distingue pas suffisamment le tyran d'avec les autres chefs politiques. Le tyran n'est pas le seul à user de force et de violence. Les chefs justes le font aussi, à l'occasion ; c'est inévitable, semble-t-il. Contraindre au bien commun, ce ne serait pas de la tyrannie, même si, dans certains cas, ce pourrait être de la maladresse. Cherchons une meilleure définition de la tyrannie.

Comme la société civile se forme en vue du *bien commun* à réaliser, puis à partager, c'est du point de vue du bien commun, dont ils sont responsables, qu'on doit évaluer les gouvernements. Dans son traité *Du gouvernement* Thomas d'Aquin définira donc le tyran comme étant un chef politique qui recherche son avantage personnel au lieu de travailler au bien commun du peuple qu'il dirige [3]. On trouve une définition semblable dans la *Somme théologique :* un régime tyrannique n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien privé de la personne qui dirige [4]. On peut donc être tyran à ses heures sans disposer d'une équipe de tortionnaires... Il existe d'autres définitions de la tyrannie, des définitions qui en font ressortir des aspects, mais celle qui comporte une relation au bien commun va droit au cœur de la tyrannie.

Le gouvernement qui se détourne du bien commun pour rechercher l'avantage personnel des dirigeants peut être exercé par une seule personne : on a alors un tyran ; il peut être exercé par un groupe plus ou moins nombreux : on a alors un régime tyrannique ; il peut même être exercé par la majorité. Elle réussit fort bien

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* III, ch. 10.
[2] *Du gouvernement royal*, p. 10.
[3] *Ibid*., p. 9.
[4] *Somme théologique*, II-II, q. 42, art. 2, sol. 3.

dans la tyrannie, car le nombre n'y joue pas un rôle essentiel : qu'il y ait un seul pirate de l'air ou sept, l'avion n'en est pas moins détourné de sa course ; que le tyran soit un ou multiple, l'instrument de réalisation personnelle que devrait être la société, pour chacun des citoyens, n'en est pas plus ni moins détourné de son usage pour un certain nombre d'entre eux.

Les risques de tyrannie

Les risques de tyrannie sont loin d'être imaginaires. Tout détenteur de pouvoir en abuse ; chacun ne le sait que trop. Quand je dis : tout détenteur de pouvoir, je n'en exclus aucune forme. Le registre que j'embrasse s'étend du prince (*princeps*, premier), qui pèse sur tous, jusqu'à l'avant-dernier, qui pèse sur le dernier. Les hommes désirent le pouvoir comme les malades désirent la santé, disait Aristote, et on sait qu'ils s'y agrippent vieux et malades. Les hommes ont toujours désiré le pouvoir et en ont abusé ; ils désirent toujours le pouvoir et en abusent. Désir et abus vont de pair. Personne ne veut le pouvoir à moins d'entretenir plus ou moins consciemment le désir d'en abuser : « Le pouvoir sans l'abus perd le charme », a écrit génialement Paul Valéry [1] ».

Le gouvernement exercé par une seule personne dégénère facilement, *de facili*, en tyrannie, soutient Thomas d'Aquin, à cause du grand pouvoir dont elle dispose. Plus une personne a de pouvoir, plus elle est exposée à verser dans la tyrannie, à moins, ajoute-t-il, qu'elle ne possède une vertu parfaite : parfaitement juste (on pense aux petits dictateurs modernes qui siphonnent les millions par centaines à des pays pauvres) ; parfaitement tempérante ou modérée (on pense à ceux qui font les pachas à la tête de leurs pays sous-développés) ; parfaitement courageuse (il faut beaucoup de force d'âme pour résister aux tentations de toutes sortes qui assaillent les détenteurs d'un pouvoir absolu) [2]. Et il s'empresse d'ajouter que la vertu parfaite se rencontre en peu de personnes, *in paucis invenitur*.

Aussi réaliste que l'Aquinate, Alain se rend à l'évidence : « Il n'est point d'homme qui, pouvant tout et sans contrôle, ne sacrifie la justice à ses passions [3]. » L'abus du pouvoir n'a épargné aucun fauteuil ni aucun trône, même pas le trône pontifical. Mgr T.D. Roberts, S.J., écrit de Boniface VIII (pape de 1294 à 1303) qu'il s'inspira « cyniquement du principe que devait plus tard exprimer Léon X (pape de 1513 à 1521) : « Dieu nous a donné la Papauté ; profitons-en [4] ». Boniface en profita pour couvrir sa parenté de richesses et de dignités. Il faudrait connaître bien peu la nature humaine pour s'étonner que certains de nos politiciens profitent de leur situation : « Le peuple nous a élus ; il ne nous réélira peut-être pas... »

---

1 Paul Valéry, *Œuvres*, tome II, p. 615.
2 *Somme théologique*, I-II, q. 105, art. 1, sol. 2.
3 Alain, *Propos sur l'éducation*, p. 184.
4 Mgr T.D. Roberts, S.J., *Réflexions sur l'exercice de l'autorité*, p. 102.

Thomas d'Aquin ne se fait pas d'illusions sur l'aptitude de la vertu à régler l'usage d'un grand pouvoir, même du grand pouvoir pontifical. Il parle d'expérience : il enseigna pendant neuf ans dans les États pontificaux. De retour de Vatican II, où il avait agi comme conseiller, le professeur Charles De Koninck lançait devant une classe qui débordait dans le corridor : « Il ne fait pas bon aller dans la cuisine du bon Dieu. » Thomas d'Aquin sait que le bon usage d'un grand pouvoir exige une vertu peu commune. Beaucoup de personnes qui semblaient vertueuses quand elles vivaient au dernier rang, *in statu infimo,* se sont éloignées des sentiers de la vertu en accédant au sommet du pouvoir, *ad principatus culmen.* La plupart du temps, *plerumque,* (Roguet n'a pas osé : il a employé un modeste « souvent » ; *plerumque* ce n'est pourtant pas *sæpe*), la plupart du temps, poursuit Thomas d'Aquin, dans la même veine, on perd, dans l'exercice du pouvoir, les habitudes vertueuses dont on fleurissait dans la tranquillité [1]. On était humble, au dernier rang ; on n'était pas cupide ; on était chaste, mais, parvenu au pouvoir, on remplit ses coffres par tous les moyens et on s'organise un harem.

Les détenteurs d'un pouvoir qu'ils exercent « sans contrôle » sont fortement exposés à verser dans la tyrannie. Les expressions employées par Thomas d'Aquin pour les mettre en garde sont à la mesure du danger. Ils doivent s'observer avec un soin attentif, *diligenti cura,* afin de ne pas tomber dans la tyrannie [2]. Plus loin, il dira : *vehementer studendum est* ; Roguet traduit : « se préoccuper assidûment ». Assidûment rend mal l'idée contenue dans *vehementer.* On peut être assidu sans manifester de zèle, de ferveur, de fougue. *Vehementer,* c'est-à-dire avec énergie, avec véhémence, avec zèle. Quant à *studere,* il signifie plutôt s'appliquer, travailler à. Les détenteurs d'un pouvoir sans contrôle doivent « s'appliquer avec force » s'ils veulent éviter la tyrannie.

Les moyens de prévenir la tyrannie

Il vaut toujours mieux prévenir que guérir, surtout quand c'est la tyrannie qui menace, ce cancer des sociétés. Thomas d'Aquin suggère deux moyens très généraux. Le premier consiste — on le comprendra facilement — à choisir comme chef une personne qui, selon toute probabilité, ne dégénérera pas en tyran. L'expression de ma grand-mère : « C'est du bois de chenapan », laisse entendre que cela se prévoit jusqu'à un certain point. Dès leur jeune âge — leurs biographes l'attestent — les personnes illustres ont donné des signes de leur grandeur future : grandeur dans le bien ou dans le mal.

Le second moyen de prévenir la tyrannie consiste à organiser le pouvoir de manière que les occasions de tyrannie en soient écartées. Et comme l'étendue du pouvoir est la principale cause de tyrannie, on veillera à limiter le pouvoir des chefs en le partageant, comme il a été dit plus haut. Que la durée et la grandeur du

---

[1] *Du gouvernement royal* p. 75.
[2] *Ibid*., p. 78.

pouvoir soient inversement proportionnelles : donner peu de pouvoir à la personne dont le mandat doit être long ; donner un mandat court à celle qui détient beaucoup de pouvoir. Aux yeux de Thomas d'Aquin, les mandats à vie sont moins que recommandables. Il livre sa pensée sur ce sujet en commentant le passage de la *Politique* d'Aristote, où il est question de la magistrature des « gérontes », à Sparte : « Qu'ils soient nommés à vie juges souverains des causes importantes est une mesure contestable (car il y a, comme pour le corps, une vieillesse de l'esprit) [1]. » Le mot géronte ne doit pas être entendu au sens de « vieillard crédule et facile à berner » que lui donne le *Petit Robert.* Thomas d'Aquin emploie le mot *senior,* homme d'âge mûr (entre 45 et 60 ans).

Voici ce qu'il dit de cette institution spartiate. Certains avanceront peut-être que, quand on finit par trouver des gens compétents, il serait avantageux pour la communauté qu'ils demeurent toujours en poste. Cette opinion doit être rejetée, car, « même si on en trouvait qui soient parfaitement compétents, *perfecte virtuosi* [d'une vertu parfaite, expression rencontrée plus haut], ce serait dangereux, *formidabile,* pour la communauté que des gens détenant un tel pouvoir soient en poste pour toute la vie. » J'attire l'attention sur l'adjectif latin *formidabile.* Il a le sens « vieilli » de l'adjectif français formidable : « Qui inspire ou qui est de nature à inspirer une grande crainte. » Voilà le sentiment qu'inspire à Thomas d'Aquin la nomination à vie de personnes même parfaitement vertueuses, *perfecte virtuosi*, au moment de leur nomination. Et il s'explique.

De même que la force du corps, virtus corporis, diminue avec l'âge, de même diminue, la plupart du temps, celle de l'esprit. Devenus vieux, les hommes n'ont plus la force d'âme ni la vivacité d'esprit dont ils jouissaient dans leur jeunesse. Il en attribue la cause à l'affaiblissement des sens (sens externes, d'accord, mais sens internes aussi — l'imagination, en particulier), dont dépend l'esprit. C'est pourquoi la seule solution qui lui semble acceptable, c'est qu'on puisse déposer, *amoveri,* toute personne devenue inapte à exercer le pouvoir [2].

Une précision. Quand il parle de vertu parfaite, ne pensez pas seulement à la justice, au courage, à la modération sous toutes ses formes. Pensez aussi à la prudence, c'est-à-dire à cette habileté à trouver les moyens d'arriver à ses fins. Cela demande de l'imagination ; beaucoup de personnes âgées n'en ont plus. Thomas d'Aquin connaissait bien la *Règle* de saint Benoît. Le chapitre 3 traite de la convocation des frères au conseil. S'il s'agit d'affaires importantes, l'abbé convoquera toute la communauté, même les plus jeunes, car la solution d'un problème inédit peut fort bien venir d'un jeune. Mais, s'il s'agit d'affaires moins importantes, il suffira qu'il convoque les vieux... je ne crois pas que ce fut la pratique de bien des communautés religieuses de convoquer aussi les jeunes quand il s'agissait de problèmes graves.

---

[1] Aristote, *La Politique*, II, 9, 1270 b 40, p. 142.

[2] *In Pol.* (Commentaire de la *Politique* d'Aristote), II, leçon XIV, 314.

Les remèdes à la tyrannie

Quand, en dépit des précautions prises ou faute de les avoir prises, le chef, même légitime, dégénère en tyran, quelle attitude les citoyens doivent-ils adopter ? Thomas d'Aquin distingue deux situations : 1) celle d'une tyrannie sans excès ou tolérable ; 2) celle d'une tyrannie intolérable.

Il croit qu'il est préférable, *utilius* (plus utile au bien commun), d'endurer pendant un certain temps, *ad tempus*, une tyrannie qui ne commet pas d'excès criants à cause des dangers inhérents à la lutte contre une tyrannie même modérée. Avant de rapporter les trois dangers qu'il y voit, étonnons-nous de son *tolerare ad tempus* : supporter pendant un certain temps. L'expérience démontrait alors qu'un tyran ne faisait pas de vieux os. Dans les listes anciennes des objets rares, on trouve : un vieux tyran... Mais revenons aux trois dangers de la lutte contre un tyran même relativement raisonnable.

Les braves qui s'arment contre un tyran ont beau ne rien laisser au hasard, un échec est toujours possible, qui exciterait la fureur du monstre et déchaînerait une recrudescence de violence. Les exemples sont nombreux ; certains, tout récents : loi martiale, couvre-feu, torture pour arracher les noms des complices, procès hypocrites et exécutions sommaires. Dans la lutte contre un tyran, il n'est pas permis d'échouer.

La victoire contre un tyran se paie d'ordinaire par de graves dissensions parmi le peuple. Ces dissensions peuvent survenir pendant la lutte — un tyran a toujours des « amis » — et elles peuvent survenir lors de l'établissement du nouveau régime. Ici encore, les exemples ne manquent pas. Le tyran en exil est toujours prêt à rentrer. Les partisans qu'il a laissés derrière lui s'ingénient à lui rendre la chose possible.

Enfin, troisième danger, celui qui a dirigé la lutte devient habituellement chef à son tour. Craignant de subir le sort qu'il a infligé à son prédécesseur, par « précaution », il écrase ses sujets sous une servitude encore plus lourde que celle dont il les a délivrés, et, dans bien des cas, il élimine ses collaborateurs : ils ont appris, auprès de lui, la manière de renverser un tyran. À l'appui de cette opinion, Thomas d'Aquin donne l'exemple, que j'ai rapporté plus haut, de la vieille dame de Syracuse, qui priait pour que le tyran Denys lui survive [1].

Quand les excès de la tyrannie deviennent intolérables, *intolerabilis excessus tyrannidis,* certains soutiennent qu'il appartient alors aux personnes courageuses de la nation tyrannisée de liquider le tyran. Thomas d'Aquin rejette cette opinion. Il serait périlleux, et pour le peuple et pour ses chefs, de poser en principe que des citoyens puissent, de leur propre autorité, tuer même un tyran. En effet, la plupart

[1] *Du gouvernement royal* p. 40-42.

du temps, ce sont plutôt les mauvais citoyens que les bons qui s'exposent à ce genre de périls. Et comme l'autorité d'un chef équitable pèse aussi lourdement sur les épaules des mauvais citoyens que l'autorité d'un tyran, les mauvais citoyens tueraient aussi bien le chef juste que le tyran. Le peuple pourrait être privé d'un bon chef par des gens qui prétendaient le débarrasser d'un tyran.

Après avoir rejeté l'initiative privée, mais non sans hésitation ou du moins non sans nuances : *videtur autem magis,* écrit-il, c'est-à-dire : il semble (ce n'est pas une affirmation ferme) qu'il appartient plutôt, *magis,* à l'autorité publique qu'à l'initiative privée de combattre la tyrannie. Voici son argument. Puisque l'ensemble des citoyens a le droit de se donner un chef dont le rôle consiste à coordonner les efforts de tous en vue du bien de tous, l'ensemble des mêmes citoyens a également le droit de déposer [par les moyens appropriés : y compris les armes] le chef qui trahit son mandat ou de réduire les pouvoirs dont il abuse [1].

Au sujet du tyrannicide, chez Thomas d'Aquin, il est intéressant d'examiner la réponse qu'il fait, dans son commentaire des *Sentences,* à une objection, inspirée de Cicéron, et qui se lit ainsi : « Personne n'est tenu d'obéir à une personne dont l'assassinat est licite, voire digne de louange. Or tel est bien le cas des tyrans. » La subtilité de la réponse tient au fait que l'objection affirme le caractère licite et même louable du tyrannicide, tandis que la réponse ne fait que constater que l'assassin est, de fait, comblé d'éloges pour son geste : elle n'affirme pas que le geste loué est louable en principe. Bref, on loue le fait accompli, mais on serait très réticent à encourager le projet [2].

***

Point n'est besoin d'« avoir vu Abraham » pour trouver étonnantes, voire scandaleuses les opinions de Thomas d'Aquin sur le pouvoir et l'obéissance. On n'oublie pas facilement la restriction qu'il apporte à la parole célèbre de saint Paul : « Tout [ce qui est bon dans le] pouvoir vient de Dieu ». La magie n'opère plus : au citoyen de faire le partage entre le bon et le mauvais. Seule est toujours bonne la « forme » du pouvoir, comme est toujours bonne la « forme » du lion. Pouvoir et lion sont des réalités naturelles et, comme telles, viennent de Dieu, auteur de la nature et source de tout bien. Mais cette origine divine ne transforme pas le lion en agneau. Le sexe aussi vient de Dieu.

La volonté de Dieu, pour chacun de nous, ce n'est pas la volonté du supérieur, mais la voix de la conscience, parce qu'elle est la voix de la nature. C'est pourquoi, quand il y a conflit, c'est la voix de la conscience qu'il faut écouter. La conscience d'un chacun, dira-t-il sereinement, l'oblige plus que les préceptes des prélats. En cas

---

1 *Ibid*., p. 45 ; texte latin : *Opuscula philosophica*, 770.
2 *In IV Sent*. (Commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard), II, d. 44, q. 2, art. 2, obj. et sol. 5.

de conflit entre une conscience droite et une position même papale, c'est la voix de la conscience qu'il faut suivre.

Enfin, l'obéissance thomiste n'est pas aveugle. Ne mérite pas le nom d'obéissance l'attitude d'une personne qui exécute tous les ordres qu'elle reçoit. Il y a un partage à faire entre les ordres : certains méritent d'être exécutés, d'autres non. Pour lui, l'obéissance n'est pas une excuse : un être responsable n'est pas justifié par le fait qu'il a obéi aux ordres. Il doit juger l'acte que l'ordre lui enjoint d'accomplir.

Cette philosophie ne facilite ni le commandement ni l'obéissance. De fait, son but n'est pas de les faciliter, mais de les humaniser, c'est-à-dire de les rendre conformes aux exigences de l'être humain, un être qui ne peut pas se dépouiller de sa responsabilité, même dans l'obéissance, comme un serpent de sa vieille peau.

CONCLUSION

Retour à la table des matières

Mon plaidoyer est terminé. Je le décrète, car bien d'autres arguments se pressent dans mon esprit. J'ai incriminé quelques manuels rédigés *ad mentem sancti Thomæ*, il y en a des douzaines. J'ai ridiculisé quelques douzaines de traductions « traîtresses » ; il y en a des centaines et des centaines. J'ai convoqué quelques adversaires de l'Aquinate ; j'en ai ignoré une foule, tous plus déterminés les uns que les autres à « régler son compte » au thomisme et, à travers le thomisme, à Thomas d'Aquin lui-même [1].

La parole est maintenant au jury, c'est-à-dire aux lecteurs potentiels. Parmi eux, j'en discerne qui ne veulent rien savoir de Thomas d'Aquin ; ils ne veulent rien partager avec lui. Comme Pierre devant Caïphe, ils jurent ne pas connaître cet homme. Pourtant, des coqs ont chanté. Erich Fromm, psychanalyste néo-freudien de renommée mondiale, écrit : « Le socialisme marxiste (et d'autres formes de socialisme) est l'héritier [entre autres] du thomisme du XIIIe siècle [...] [2]. » Descendre du singe, les marxistes y consentent ; descendre de Thomas d'Aquin, ne serait-ce que par l'une des soixante mille milliards de cellules de leur corps, jamais, au grand jamais.

Quand, dans l'encyclique *Populorum progressio* (Le développement des peuples), Paul VI a affirmé que la terre et tous les biens qu'elle contient sont destinés à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, que chacun doit jouir

---

[1] 1. Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir*, p. XXIL.

[2] Erich Fromm, *La Conception de l'homme chez Marx,* Paris, Petite bibliothèque Payot, n° 317,1977, p. 118.

de sa juste part, certains ont crié au « marxisme réchauffé ». Ce n'en était pourtant pas, mais une doctrine que Thomas d'Aquin expose, dans un article déjà cité de la *Somme théologique* : II-II, q. 66, art. 7. Peut-on voler dans le cas de nécessité ? Réponse : dans le cas d'urgente nécessité, il n'y a pas de vol à prendre ce qui appartient à autrui, car alors les limites du droit de propriété ont été franchies. Bref, il n'y a plus de droit de propriété là où règne l'urgente nécessité. Et c'est à cet endroit qu'il déclare que le superflu des riches doit, en vertu non pas de la charité, mais du droit naturel, servir à satisfaire les besoins des pauvres. On pourrait peut-être dire du marxisme que, sur ce point de la justice, il est du thomisme refroidi.

Le deuxième cocorico est poussé par Marcuse, l'un des « 3M » de mai 1968. Prônant un bonheur qui résulte de la réalisation des potentialités de l'être humain à l'intérieur d'une société qui la favorisera, il dit avoir trouvé cette philosophie d'un bonheur à la fois intérieur et extérieur dans la « philosophie chrétienne du Moyen Âge », entre autres [1]. Il suffit d'avoir lu les premières pages du traité thomiste du bonheur pour tomber d'accord avec ce que dit ici Marcuse.

Ces lecteurs ne seront pas influencés par mes arguments. D'ailleurs, les liront-ils ? Si d'aventure ils les effleuraient, rien ne changerait à leur attitude. Valéry m'en prévient, et je le crois quand il écrit : « Avant que tu aies parlé, si tu m'es antipathique, ma négation est prête, quoi que tu doives dire — car c'est Toi que je nie [2]. »

Parmi mes lecteurs potentiels, je distingue un deuxième groupe. Il est formé de gens qui confessent leurs bons sentiments envers Thomas d'Aquin, mais la plupart d'entre eux le connaissent bien peu. Gilson dirait d'eux qu'ils sont membres du « parti thomiste », mais qu'ils n'en ont pas assimilé le programme. Selon eux, « saint» Thomas d'Aquin n'a pas pu se rendre coupable de certaines positions philosophiques que je lui ai attribuées dans ce livre.

Qui veut chercher la vérité doit commencer par bien douter. On ne doute pas bien quand on cache les arguments les plus difficiles à réfuter. Pour eux, le doute, c'est cartésien et c'est dangereux comme la peste. Quand on leur dit que Descartes a pratiqué son doute, un doute bien personnel, mais qu'il n'a pas inventé le doute ; que d'autres avant lui ont reconnu l'importance du doute dans la recherche de la vérité — dont Thomas d'Aquin — leur conviction n'est pas entamée. Ils confondent dans Thomas d'Aquin le théologien et le philosophe.

En anthropologie, il y a encore des chrétiens qui se sentent à l'aise chez Platon, chez Augustin, chez les stoïciens. Ils aiment lire les auteurs qui méprisent le corps, qui se méfient du plaisir et qui considèrent le sexe comme un cadeau du diable. Jusqu' à quel point en vivent-ils ? c'est une autre question. Thomas d'Aquin nous a

---

[1] Herbert Marcuse, *Culture et société,* Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 186.

[2] Paul Valéry, *Œuvres*, tome I, 1957, p. 287.

parlé de ces rigoristes qui condamnent le plaisir, mais qui ne peuvent agir selon leur principe, parce que « personne ne peut vivre sans plaisir corporel et sensible ». Ces gens finissent toujours par être démasqués, et leur hypocrisie fait des ravages.

La vérité, c'est qu'en anthropologie Thomas d'Aquin mérite d'être présenté comme un ancêtre en ligne directe de l'illustre Rabelais, dont on a dit qu'il avait « réhabilité le corps injustement méprisé au Moyen Âge ». Trois siècles avant Rabelais, Thomas d'Aquin avait démontré qu'« il y a le corps, aussi ; l'homme, ce n'est pas l'âme seule », ni l'âme à cheval sur son corps, mais un corps et une âme intimement unis. À l'encontre de tout le monde, qui plaçait l'âme dans le corps, il a soutenu qu'il fallait plutôt dire que c'était le corps qui était dans l'âme. Il avait dit que le corps était un merveilleux instrument pour la vie intellectuelle, qui fait « toute la dignité » de l'être humain. Il avait dit que l'âme séparée du corps était dans un état de violence. Il avait parlé du plaisir comme repos de l'âme, comme remède à nos innombrables maux et comme stimulant dans l'action. Il n'avait pas qualifié de « dive » la bouteille, mais il avait dit des choses intéressantes sur son contenu...

En morale, la primauté de la conscience constitue une couleuvre que les gens de droite sont incapables d'avaler. Vous avez beau les envoyer boire dans le creux de leur main, la couleuvre ne passe pas. Ils s'imaginent que Thomas d'Aquin dit le contraire quelque part dans le bas de l'une des vingt mille pages de son œuvre. Vous perdez votre temps en leur citant des commentateurs qui s'avancent entre les gardes de l'orthodoxie catholique : le *nihil obstat* d'un côté, l'*imprimatur* de l'autre, suivis parfois d'un *imprimi potest.* Je pense en particulier à Sertillanges et à Deman, que j'ai appelés à mon aide.

Pourtant, on n'est pas en présence d'une vérité de foi. Obéir à sa conscience, c'est la seule façon pour un être responsable d'assumer sa responsabilité. Je suis responsable de ce que je fais si je fais, non pas ce qu'on me dit de faire, mais ce qu'il me semble convenable de faire ici et maintenant. Quand on admet que l'obéissance aux ordres n'est pas une excuse, il reste qu'on doit faire les choses comme on pense qu'elles doivent être faites, en son âme et conscience, c'est-à-dire suivant les lumières de sa raison, la conscience n'étant rien d'autre que la raison en tant qu'elle juge de la convenance ou de la non-convenance d'une action.

« Une conscience *éclairée* », me hurle-t-on. Mais qu'est-ce qu'une conscience *éclairée* ? Si c'est une conscience qui n'est pas dans l'erreur, force nous est d'avouer que les consciences éclairées sont rares. Et c'est un euphémisme, car il n'est personne qui ne soit dans l'erreur sur plus d'un point de la conduite humaine. Les gens agissent selon leurs connaissances et ne peuvent faire mieux. Comme il n'y a pas de certitude dans l'action concrète, personne ne serait sûr de ne pas se tromper, même s'il s'agissait d'appliquer des principes infaillibles. L'infaillibilité ne descend pas jusqu'à l'action singulière.

Quant à l'obligation d'éclairer sa conscience, on sait ce qu'il faut en penser. Tout le monde pense que c'est l'autre qui est dans les ténèbres ; pas soi, mais l'autre. Cependant, il ne suffit pas qu'on nous dise d'éclairer notre conscience pour que nous en ressentions l'obligation. L'obligation d'éclairer sa conscience, un être responsable doit la ressentir en lui-même ; elle doit venir de l'intérieur. C'est lui qui décide d'éclairer sa conscience quand on a fait naître dans son esprit un doute qu'il sent le besoin de dissiper.

Après avoir « secoué la poussière de mes sandales » contre ces deux groupes de lecteurs, je me tourne vers un troisième groupe. Il est formé de ceux qui ne sont pas paralysés par la peur, notre plus grand ennemi, selon Thomas d'Aquin ; ni mus par la haine : « Toutes les chances d'erreur [...] sont avec celui qui hait », tels sont les derniers mots que Valéry a tracés, pâles, au crayon, sur son lit de mort.

Si je n'ai convaincu personne de ce troisième groupe, ce peut être pour deux raisons. D'abord, il est possible que je sois un mauvais plaideur. On dit parfois que c'est le meilleur avocat qui gagne et non pas celui qui défend la meilleure cause. Nul n'est bon juge dans sa propre cause. Si je suis mauvais plaideur, tant pis : l'autre Thomas d'Aquin pourrait alors exister, mais je n'aurais pas réussi à le faire apparaître.

Je pourrais n'avoir convaincu personne pour une seconde raison : si l'autre Thomas d'Aquin n'existait pas dans la réalité. Il faudrait être un avocat très futé ou plutôt un prestidigitateur pour convaincre un auditoire de l'existence d'une illusion. Si l'autre Thomas d'Aquin n'existait pas, il serait préférable quelle n'aie convaincu personne de se mettre à sa recherche dans l'œuvre qu'il a laissée. Ce serait aussi difficile que de chercher une épingle dans une botte de foin.

L'autre Thomas d'Aquin renvoie à un premier. C'est en superposant le second sur le premier qu'on est en mesure de saisir l'écart qui les sépare, et d'en être saisi... Si donc un lecteur n'a aucune idée du premier Thomas d'Aquin, du Thomas d'Aquin des manuels et des traducteurs, il ne peut être impressionné par le second. Mais s'il est transi par la froideur du premier, il sera d'autant plus impressionné par la chaleur du second.

BIBLIOGRAPHIE

Retour à la table des matières

ABÉLARD, Pierre, *Éthique* et *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien,* dans *Œuvres choisies d'Abélard,* textes présentés et traduits par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1945.

ALAIN, *Philosophie,* Paris, P.U.F., tome II, 1955.

—— *Propos*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1956.

—— *Propos sur l'éducation,* Paris, P.U.F., 1954.

ALBERT LE GRAND, *De Animalibus,* dans *Opera omnia,* Paris, Vivès, tome 12, 1891.

——— *Quæstiones de Animalibus,* dans *Opera omnia,* Aschendorff, tome XII, 1955.

ARMAND, Louis, avec la collaboration de Michel Drancourt, *Plaidoyer pour l'avenir,* Paris, Calmann-Lévy, 1961.

ARISTOTE, *De la génération des animaux,* traduction Pierre Louis, Paris, « Les Belles Lettres », 1961.

——— *Du ciel,* traduction Paul Moraux, Paris, « Les Belles Lettres », 1965.

——— *Éthique à Nicomaque,* nouvelle traduction avec introduction, notes et index, par J. Tricot, troisième édition, Paris, Vrin, 1972.

——— *Histoire des animaux,* traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1957.

——— *La Politique,* traduction. Tricot, Paris, Vrin, 1970.

——— *L'Éthique à Nicomaque,* introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier, O.P., et Jean-Yves Jolif, O.P., Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1958.

——— *Les Réfutations sophistiques,* nouvelle traduction et notes par J. Tricot, dans *Organon,* Paris, Vrin, tome VI, 1958.

——— *Rhétorique,* Paris, « Les Belles Lettres», tome I, 1932.

AUGUSTIN D'HIPPONE [Saint], *Œuvres complètes,* Paris, Vivès, tome 7, 1873 ; tome 26, 1870.
Œuvres de saint Augustin, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, tome I, 1936 ; tome 2, 1948 ; tome 35, 1959 ; tome 37, 1960 ; tome 71, 1969.

AZIZ, Philippe, *Les Médecins de la mort,* Genève, Famot, 1975.

BAILLARGEON, Pierre, *Le scandale est nécessaire,* Montréal, Les Éditions du jour, 1962.

BERNARD, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* Paris, Nouvel Office d'Édition, Poche-Club, 18, 1963.

BIAIS, Martin, *L'Anatomie d'une société saine,* Montréal, Fides, 1983.

BLANCHET, Léon, *Les Antécédents historiques du JE PENSE, DONC JE* SUIS, Paris, Vrin, 1985.

BOCKLE, Franz, *Revue théologique de Louvain,* 19e année 1988, fasc. 1.

BOULOGNE, Ch.-D., O.P., *Saint Thomas d'Aquin,* Paris, Nouvelles Éditions latines, 1968.

BUYTENDIJK, F.J.J., *L'Homme et l'Animal,* Paris, Gallimard, Idées, 87, 1965.

CHAUCHARD, Dr Paul, La *Médecine psychosomatique, Paris,* P.U.F., « Que sais-je ? » 656, 1960.

CHENU, M.-D., O.P., « Les passions vertueuses », dans *Revue philosophique de Louvain*, tome 72, 1974.

——— *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, Vrin, 1954.

CHESTERTON, G.K., *St. Thomas Aquinas,* London, Hodder and Stoughton, Ltd., St. Paul' s House, E.C. 4, 1943.

——— *Saint Thomas du Créateur,* traduction Antoine Barrois, [Paris], Dominique Martin Morin, 1977.

——— *Saint Thomas d'Aquin,* version française de Maximilien Vox, préface du R^{me} P. Gillet, O.P., Maître général de l'Ordre de saint Dominique, Paris, Plon, 1935.

CICÉRON, *De la république, Des lois*, traduction, notices et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, GF 38, 1965.

——— *De la vieillesse, de l'amitié, des devoirs,* traduction, notice et notes par Charles Appuhn, Garnier-Flammarion, GF 156,1967.

——— *Tusculanes,* Paris, « Les Belles Lettres », tome II, 1960.

CONGAR, Yves, O.P., *Revue historique de droit français et étranger,* tome 36, 1958.

DAGENAIS, André, *Vingt-quatre défauts thomistes,* Montréal, Éditions du Lys, 1964.

DANTE, *La Divine Comédie,* traduction, préface, notes et commentaires, par Henri Longnon, Paris, Garnier, 1966.

DELUMEAU, Jean, *La Peur en Occident,* Paris, Fayard, Pluriel, 8350, 1978.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, suivi de *Méditations métaphysiques,* Montréal, Variétés, 1946.

——— *Œuvres*, Paris, Vrin, 1964.

DONDAINE, Antoine, *Secrétaires de saint Thomas,* Editores Operum Sancti Thomae de Aquino, Commissio Leonina, Romae ad Sanctae Sabinae, 1956.

DOWNEY, Meriel, & KELLY, A.V., *Moral Education, Theory and Practice,* London, New York, [etc.], Harper and Row, 1978.

ENGELS, Friedrich, *Dialectique de la nature,* Paris, Éditions sociales, 1952.

FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation,* Paris, P.U.F., 1971.

FROMM, Erich, *La Conception de l'homme chez Marx,* Paris, Petite Bibliothèque Payot, 317, 1977.

GENDRON, Dr Lionel, *La Sexualité du jeune adolescent,* Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1978.

GILSON, Étienne, *La Philosophie au Moyen Âge,* Paris, Payot, 1962.

GREDT, Iosephus, O.S.B., *Elementa philosophiæ aristotelicothomisticæ,* Fribourg, 1932.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme,* introduction par J.-Y. Guillaumin et A.-G. Hamman ; traduction par J.-Y. Guillaumin, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

GRENIER, Henri, *Cours de philosophie,* Québec, Séminaire de Québec, tome II, 1942.

——— *Cursus philosophiæ,* Québec, Séminaire de Québec, tome III, 1944.

GROULT, Benoîte, *Ainsi soit-elle,* Paris, Grasset et Fasquelle, Le Livre de Poche, 4915, 1975.

GUILLAUME D'OCKHAM, *Opera philosophica,* St. Bonaventure, N.Y., 1974.

HÄRING, Bernard, *La Loi du Christ,* sixième édition revue et corrigée, Paris, Desclée & Cie, Éditeurs, tome I, 1964.

HARVEY, Jean-Charles, *Les Demi-civilisés,* Montréal, Éditions de l'Homme, 1964.

HÉLOISE et ABÉLARD, *Lettres,* Paris, Union générale d'Éditions, Le Monde en 10-18, 188-189, 1964.

Histoire du Québec, Montréal, Éditions France-Amérique, 1984.

JACQUARD, Albert, *Moi et les autres,* Paris, Seuil, Inédit Virgule, V 17, 1983.

JUNG, C.G., *Psychologie et religion,* Paris, Buchet/Chastel, 1958.

LABIE, Jean-François, *Le Cas Verdi,* Paris, Robert Laffont, 1987.

LA FONTAINE, *Fables,* Paris, Hachette, 1961.

KANT, *La Philosophie de l'histoire,* Paris, Gonthier, Médiations, 33, 1965.

KOESTLER, Arthur, *Les Somnambules,* Paris, Calmann-Lévy, Le Livre de Poche, 2200, 1960.

LAGARDE, André, et MICHARD, Laurent, XVIe *siècle,* Les grands auteurs français du programme, Paris, Bordas, 1966.

LAMBERT, Charles et BOUCHARD, Roméo, *Deux prêtres en colère,* Montréal, Éditions du jour, 1968.

Le CATÉCHISME des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa, Québec, 1944.

LECLERC, Gilles, *journal d'un inquisiteur,* Montréal, Éditions de l'Aube, 1960.

L'École québécoise, énoncé de politique et plan d'action, Gouvernement du Québec, ministère de l'Éducation, 1979.

L'Encyclopédie AZ, Paris, Atlas, 1979.

LÉON XIII*, Æterni Patris,* Québec, Presses de l'Université Laval, 1957.

Les Penseurs grecs avant Socrate, Paris, Garnier-Flammarion, GF 31, 1964.

LÉVESQUE, G.-H., O.P., *Souvenances,* I, Montréal, La Presse, 1983.

LUTHER, Martin, *Œuvres,* Genève, Labor et Fides, tome II, 1966.

MADIRAN, Jean, *De la justice sociale,* Paris, Nouvelles Éditions latines, Itinéraires, 1961.

Mandements des Évêques de Québec, Québec, tome II, 1888.

MANDONNET, Pierre, O.P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, tome I, 1911.

MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même,* suivies du *Manuel d'Épictète,* Paris, Garnier, 1951.

MARCUSE, Herbert, *Culture et société,* Paris, Éditions de Minuit, 1970.

MARTIN, Gérard, *Tentations,* Québec, Garneau, 1943.

Maximes et réflexions de Bossuet sur la Politique, Paris, Éditions du Fuseau, 1964.

MONTAIGNE, *Les Essais,* Paris, Gallimard et Librairie générale française, Le Livre de Poche, tome II, 1395-1396, 1965.

MORE, Thomas, *L'Utopie,* traduction par Marie Delcourt, La Renaissance du Livre, 1966.

NIETZSCHE, *Le Gai Savoir,* Paris, Gallimard, Idées, 50, 1950.

NOBLE, H.-D., O.P., *La Conscience morale,* Paris, Lethielleux, 1923.

ORAISON, Marc, *Une morale pour notre temps,* Paris, Fayard, Livre de Vie, 100, 1964.

PAQUET, Mgr L.-A., *Études et appréciations : nouveaux thèmes sociaux,* Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire 1932.

PARKINSON, C. Northcote, *L’Évolution de la pensée politique,* Paris, Gallimard, tome I, Idées, 63, 1964.

PASCAL, Blaise, *Pensées,* texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, Garnier — Flammarion, GF 266, 1976.

PERNOUD, Régine, *La Femme au temps des cathédrales,* Paris, Stock, 1980.

PFEIFFER, John, *La Cellule,* Paris, R. Laffont, Sciences, 1969.

PIE XI, *Actes de S.S. Pie XI,* Paris, Maison de la Bonne Presse, tome VI.

——— *Casti connubii,* sur le Mariage chrétien, traduction et commentaires par les RR-PP. Villain et de Lestapis, Paris, Spes, 1964.

PLATON, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, Pléiade, 1950.

PLÉ, Albert, O.P., *Vie affective et chasteté,* Paris, Cerf, 1964.

POLIAKOV, Léon, *Le Procès de Nuremberg,* Paris, Julliard, 1971.

ROBERTS, Mgr T.D., S.J., *Réflexions sur l’exercice de l'autorité,* Paris, Cerf, 1956.

ROSENTAHL, M, et IOUDINE, P., *Petit Dictionnaire philosophique,* Moscou, Éditions en langues étrangères, 1955.

ROSTAND, Jean, *L’Homme,* Paris, Gallimard, Idées, 5,1962.

——— *Maternité et biologie* Paris, Gallimard, Idées, 111, 1966.

ROUGIER, Louis, *Histoire d'une faillite philosophique : la Scolastique,* J.J. Pauvert, éditeur, Libertés, 39, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social* Paris, Union générale d'Éditions, Le monde en 10-18, 89-90, 1963.

RYCROFT, Charles, *Dictionnaire de psychanalyse,* Paris, Hachette, 1972.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Citadelle,* dans *Œuvres,* Paris, Gallimard, Pléiade, 1953.

——— *Le Petit Prince,* dans *Œuvres,* Paris, Gallimard, Pléiade, 1953.

——— *Terre des Hommes,* Paris, Gallimard, 1939.

SAVATON, Dom Augustin, *La Règle de saint Benoît,* traduite et annotée par Dom Augustin Savaton, Pas-de-Calais, Abbaye Saint-Paul, Lille, S.I.L.I.C., 1950.

SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, texte établi, traduit et annoté par François et Pierre Richard, Paris, Garnier, 1945.

——— *De la vie heureuse,* Paris, « Les Belles Lettres », 1949.

SERTILLANGES, R.P. [A.-D.], O.P., *Féminisme et christianisme,* Paris, Lecoffre, 1930.

———*La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* nouvelle édition, revue et augmentée, Paris, Aubier, 1946.

SIMON, René, *Morale,* Paris, Beauchesne et ses fils, 1961.

SPINOZA, *Traité de l'autorité politique,* traduction par Madeleine Francès, Paris, Gallimard, Idées, 392, 1978.

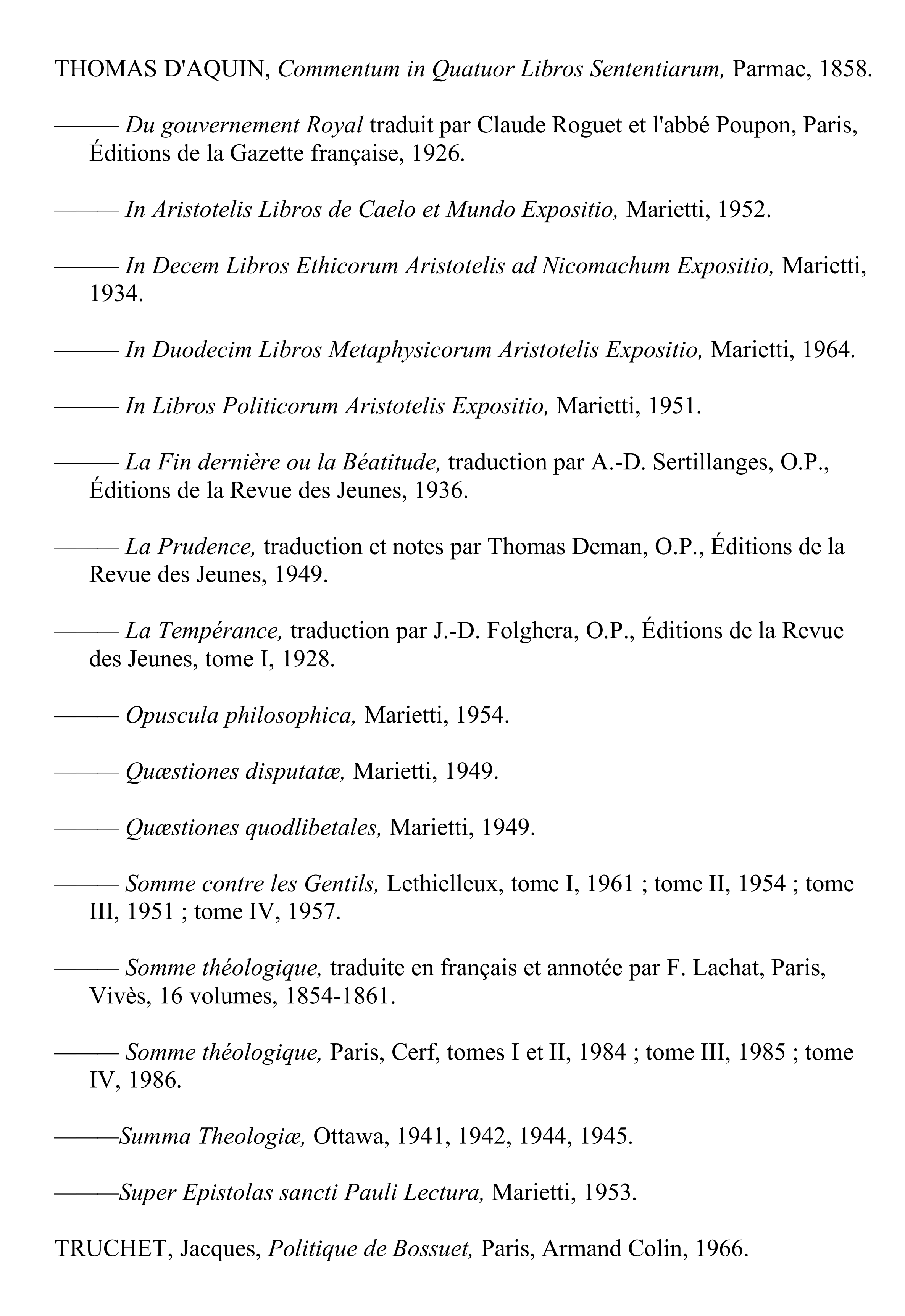
SUENENS, Mgr Léon-Joseph, *Amour et maîtrise de soi,* Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *L'Avenir de l'homme,* Paris, Seuil, 1959.

——— *Le Phénomène humain,* Paris, Seuil, 1955.

TÉTREAU, Jean, *Essais sur l'homme,* Montréal, Guillaume, 1960.
The Law Reports, House of Lords, judicial Committee of the Privy Council, and Peerage Cases, London 1930.

THIBAULT, Pierre, *Savoir et pouvoir,* Québec, P.U.L., 1972.



THOMAS D'AQUIN, *Commentum in Quatuor Libros Sententiarum,* Parmae, 1858.

——— *Du gouvernement Royal* traduit par Claude Roguet et l'abbé Poupon, Paris, Éditions de la Gazette française, 1926.

——— *In Aristotelis Libros de Caelo et Mundo Expositio,* Marietti, 1952.

——— *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio,* Marietti, 1934.

——— *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio,* Marietti, 1964.

——— *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio,* Marietti, 1951.

——— *La Fin dernière ou la Béatitude,* traduction par A.-D. Sertillanges, O.P., Éditions de la Revue des Jeunes, 1936.

——— *La Prudence,* traduction et notes par Thomas Deman, O.P., Éditions de la Revue des Jeunes, 1949.

——— *La Tempérance,* traduction par J.-D. Folghera, O.P., Éditions de la Revue des Jeunes, tome I, 1928.

——— *Opuscula philosophica,* Marietti, 1954.

——— *Quæstiones disputatæ,* Marietti, 1949.

——— *Quæstiones quodlibetales,* Marietti, 1949.

——— *Somme contre les Gentils,* Lethielleux, tome I, 1961 ; tome II, 1954 ; tome III, 1951 ; tome IV, 1957.

——— *Somme théologique,* traduite en français et annotée par F. Lachat, Paris, Vivès, 16 volumes, 1854-1861.

——— *Somme théologique,* Paris, Cerf, tomes I et II, 1984 ; tome III, 1985 ; tome IV, 1986.

———*Summa Theologiæ,* Ottawa, 1941, 1942, 1944, 1945.

———*Super Epistolas sancti Pauli Lectura,* Marietti, 1953.

TRUCHET, Jacques, *Politique de Bossuet,* Paris, Armand Colin, 1966.

TRUDEL, Gérard, *Traité de droit civil du Québec,* Montréal, Wilson et Lafleur, 1942.

VALÉRY, Paul, *Œuvres,* Paris, Gallimard, Pléiade, tome I, 1957 ; tome II. 1960.

VALUY, Benoît, S.J., *Les Vertus religieuses,* Paris, A. Tralin, 1925.

VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale,* Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

——— *La Philosophie au XIIIe siècle,* Louvain, Publications universitaires, Paris, BéatriceNauwelaerts, 1966.

VERNEAUX, Roger, *Philosophie de l'homme,* Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Beauchesne et ses fils, 1956.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique,* Paris, Garnier-Flammarion, GF 28, 1964.

——— *Œuvres complètes,* Paris, Esneaux et Rosa, tome 45ter, 1823.

WALZ, Angelus, O.P., *Saint Thomas d'Aquin,* Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1962.

WEISHEIPL, James A., O.P., *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Works,* Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1983.